A CIDADE DE DEUS

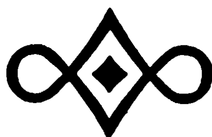
Santo Agostinho

VOLUME II

(Livro IX a XV)

Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições
de
J. DIAS PEREIRA

2.ª Edição



SERVIÇO DE EDUCAÇÃO E BOLSAS
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução do original latino intitulado
DE CIVITATE DEI
de Santo Agostinho, baseada na
quarta edição de B. Dombart e A. Kalb.

Edição da Fundação Calouste Gulbenkian.
Av. de Berna. Lisboa
2000

ISBN 972-31-0897-6

Para esta tradução foi utilizado o texto latino da quarta edição de B. Dombart e A. Kalb, col. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1928-1929, reproduzida em Oeuvres de Saint Augustin, edic. bilingue de Desclée de Brouwer, Paris, 1959, confrontado porém, *pari passu* com o texto latino dos beneditinos de S. Mauro utilizado por Migne na Patrologia Latina XLI e reproduzido pela BAC (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977) em Obras de San Augustin, XVI-XVIII — La Ciudad de Dios.

LIVRO IX

Depois de se referir, no livro anterior, ao repúdio do culto dos demónios (que, realmente, com muitos argumentos, eles próprios se apresentam como espíritos maus) vai Agostinho agora, neste livro, ao encontro dos que alegam que há diferença entre demónios bons e demónios maus. Rebatida esta diferença, demonstra que só a Cristo pode caber o papel de mediador para a vida eterna.

CAPÍTULO I

A que ponto chegou a questão e que é que falta para tratar.

A respeito dos deuses, há quem julgue que uns são bons e outros maus. Mas também há quem, fazendo deles o melhor conceito, lhes atribua honra e glória tais que não se atreve a pensar que haja algum deus mau. Mas os que afirmaram que havia deuses bons e deuses maus, também aos demónios deram o nome de deuses; e às vezes, embora raramente, também deram o nome de demónios aos deuses — reconhecendo que o próprio Júpiter, de quem eles fazem o rei e chefe dos outros deuses, foi alcunhado de demónio por Homero.

Mas os que dizem que todos os deuses são bons e muito superiores aos homens que temos por bons, com razão se perturbam com os feitos dos demónios; e, como não podem negar esses feitos nem podem admitir que possam ser cometidos por deuses — que, na sua opinião, são todos bons —, são obrigados a estabelecer diferenças entre os deuses e os demónios. De modo que atribuem aos demónios e não aos deuses tudo o que com razão lhes desagrada nas obras e nos sentimentos depravados em que se revela o poder dos espíritos ocultos. Estão, porém, convencidos de que os demónios estão de tal forma colocados entre os deuses e os homens, que são eles que transmitem os pedidos dos homens e lhes trazem os favores dos deuses, já que nenhum deus se pode misturar com os homens. É esta a opinião dos platónicos, os mais eminentes e reputados filósofos, com os quais, devido ao seu alto valor, me pareceu conveniente discutir esta questão: se o culto da

multidão de deuses tem alguma utilidade para se obter a vida feliz que nos espera depois da morte.

No livro precedente, indagámos por que convénio os demónios (que se comprazem com o que os homens bons e prudentes reprovam e condenam, isto é, com as ficções sacrílegas, torpes e criminosas atribuídas pelos poetas, não a qualquer homem mas aos próprios deuses, e com a condenável violência das artes mágicas) poderiam eles, como vizinhos e amigos, conciliar os homens bons com os deuses maus — e constatámos que eram disso totalmente incapazes.

CAPÍTULO II

Entre os demónios, que são inferiores aos deuses, haverá alguns bons sob cuja protecção possa a alma humana alcançar a verdadeira felicidade?

Por conseguinte, como prometemos no fim do livro precedente, trataremos neste livro da diferença existente (a admitir que alguma existe), não entre os deuses, todos considerados bons, nem entre os deuses e os demónios, — aqueles separados dos homens por vastíssimos espaços, e estes colocados entre os deuses e os homens —, mas da diferença que há entre os próprios demónios: assunto este que respeita à presente questão.

Diz-se geralmente que há bons e maus demónios. Quer esta opinião seja dos platónicos quer seja de quaisquer outros, não se pode negligenciar a sua discussão. Convém que ninguém pense que se deve ater aos demónios pretensamente bons, com o desejo e o cuidado de, por seu intermédio, alcançar a benevolência dos deuses que considera bons, tendo em mira gozar, depois da morte, da sua sociedade; e, desta forma apanhado na rede dos espíritos malignos, vítima dos seus enganos, se arredaria para muito longe do verdadeiro Deus só com o qual, só no qual, só pelo qual a alma humana, isto é, a alma racional e intelectual é feliz.

CAPÍTULO III

Atribuições dos demónios segundo Apuleio, que, embora lhes não negue a razão, não lhes atribui qualquer virtude.

Qual é então a diferença entre bons e maus demónios? O platónico Apuleio, tão minucioso acerca dos seus corpos aéreos quando deles fala em termos gerais, emudece acerca das virtudes de que seriam dotados, caso fossem bons. Ficou, pois, mudo acerca da causa da felicidade; não pôde, porém, esconder os indícios da sua miséria: de facto, como confessa, a sua mente, que faz deles seres racionais, longe de estar impregnada e armada de virtude para não ceder a qualquer paixão irracional, encontra-se, também ela, como os espíritos insensatos, de certo modo sacudida por violentas e tempestuosas perturbações. Tais são as suas palavras sobre o caso:

> *É quase sempre desta espécie de demónios que falam os poetas quando, não muito longe da verdade, imaginam deuses hostis ou favoráveis a certos homens, concedendo a prosperidade e o sucesso a uns e a adversidade e a aflição a outros. Ei-los, pois, sujeitos à compaixão e à indignação, à angústia e à alegria; mostram todos os aspectos das paixões humanas, baloiçados como nós nas ondas dos pensamentos pelos mesmos movimentos do coração e as mesmas agitações do espírito. Estas perturbações e tempestades estão muito longe da tranquilidade dos deuses celestes* [1].

---

[1] *Ex hoc ferme daemonum numero, poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorumdam deos fingere; hos prosperare et evehere, illos contra adversari et adfligere; igitur et misereri et indignari, et angi et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare. Quae omnes turbelae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exulant.*

Apuleio, *De Deo Socratis,* XII; ed. Thomas, p. 20.

Há nestas palavras lugar para a dúvida de que não são as regiões inferiores da alma dos demónios mas as suas próprias mentes, pelas quais eles são racionais, que, segundo Apuleio, se perturbam como um mar em fúria pela tempestade das paixões? Não são mesmo comparáveis aos homens sábios que a estas perturbações da alma, mesmo quando as suportam como uma condição desta vida, opõem uma imperturbável razão, sem nada aprovarem, cedendo-lhes, e sem nada fazerem que se afaste do caminho da sabedoria e da lei da justiça. Mas é aos mortais insensatos e iníquos que eles, não no corpo mas nos costumes, são semelhantes (para não dizermos piores, pois o seu mal é mais antigo e, por uma justa pena, incurável). Flutuam à mercê das agitações do espírito, como aquele diz, sem que parte alguma da sua alma possa encontrar apoio na verdade e na justiça, graças às quais se resiste à turbulência das depravadas paixões.

CAPÍTULO IV

Opinião dos peripatéticos e dos estóicos acerca das perturbações da alma.

São duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma a que os Gregos chamam πάθη e alguns dos nossos, como Cícero, chama «perturbações» *(perturbationes)*; outros chamam-lhes «disposições» *(affectiones)* ou «afectos» *(affectus)*, e ainda outros, como o citado Apuleio, «paixões» *(passiones)* — termo que melhor traduz a palavra grega. Dizem certos filósofos que estas perturbações, disposições ou paixões atingem mesmo o sábio. Mas, no sábio, elas são moderadas e submetidas à razão, cuja autoridade lhes impõe leis que, de certo modo, as contêm nos seus limites necessários. É este o sentimento quer dos platónicos quer dos aristotélicos, pois Aristóteles, fundador da escola peripatética, foi discípulo de Platão.

Segundo outros, como os estóicos, tais paixões nunca atingem o sábio. Cícero, porém, nos seus livros *De finibus bonorum et malorum* [1] convence os estóicos de que estão em desacordo, mais em palavras do que na realidade, com os platónicos ou os peripatéticos. É que os estóicos recusam-se a chamar «bens» às comodidades corporais e exteriores, porque, a seu ver, não há para o homem «bem» fora da virtude: esta é que é a arte de viver bem e só reside na alma. Mas estes (os platónicos), usando de linguagem simples e corrente, chamam-lhes «bens», embora, em comparação com a virtude, que assegura a rectidão da vida, os

---

[1] Cícero, *De finibus bonorum et malorum,* III, 3, 10.

considerem pequenos e medíocres. Donde se conclui que, chame-lhes cada um como quiser — «bens» ou «comodidades» —, ambos os têm em igual estima, e nesta questão os estóicos mais não procuram que a novidade das palavras. Também a mim me parece que, quando se pergunta se as paixões do espírito podem afectar o sábio ou se este está delas totalmente livre, a discussão versa mais sobre palavras do que sobre realidades. Parece-me, pois, que o sentimento dos estóicos é idêntico ao dos platónicos e dos aristotélicos, se não quanto à expressão pelo menos quanto ao âmago da questão.

Para não me tornar demasiado extenso, ponho de parte outros argumentos e apenas exporei um que é bem revelador. Conta Aulo Gélio, varão de elegantíssimo estilo e de vasta e profunda erudição, no seu livro que tem por título *Noctes Atticae* (Noites Áticas), que, certo dia, viajava no mar com um reputado filósofo estóico. Esse filósofo, como mais larga e copiosamente refere Aulo Gélio e eu resumo aqui, ao ver o barco sacudido por um céu medonho e um mar perigosíssimo, devido ao medo começou a empalidecer. Isto foi notado pelos presentes, que, apesar da morte vizinha, curiosamente perguntavam se a alma de um filósofo se perturbaria. Depois, passada que foi a tempestade e quando a segurança deu aso à troca de impressões e mesmo de gracejos, um dos passageiros, faustoso rico asiático, increpou o filósofo por ter tido medo e empalidecido, ao passo que ele se manteve intrépido perante a morte iminente. Mas o outro contou-lhe a resposta do socrático Aristipo: este, ao ouvir, em iguais circunstâncias, as mesmas palavras de um indivíduo da mesma laia, respondeu-lhe que tinha feito muito bem em não se apoquentar com a vida de um velhaco, mas que devia recear pela vida de um Aristipo.

O rico ficou confundido com esta resposta, mas Aulo Gélio, não com vontade de atacar mas de aprender, logo perguntou ao filósofo qual a razão do seu pavor. Este, para satisfazer um homem inflamado do desejo de apren-

der, tirou da sacola um livro do estóico Epicteto, em que este consignava as suas ideias concordantes com os princípios de Zenão e Crisipo, fundadores, como se sabe, da escola estóica. Diz Aulo Gélio ter lido nesse livro que os estóicos admitem certas percepções da alma a que chamam «fantasias», de que não está em nosso poder saber em que condições e em que momento se produzem na alma. Quando provêm de acontecimentos terríveis, espantosos, comovem fatalmente a alma do próprio sábio — e de tal sorte que, por momentos, também este experimenta o calafrio do medo e a angústia da tristeza, antecipando-se, por assim dizer, estas paixões ao exercício da inteligência e da razão, sem que, contudo, o espírito se contagie com o mal, as aprove ou nelas consinta. Isto é o que está em nosso poder, dizem os estóicos — e é nisto que reside a diferença entre a alma do sábio e a do néscio: no néscio, ela cede às paixões e aceita o assentimento da mente, ao passo que no sábio, embora se veja por necessidade a elas submetido, mantém com mente imperturbável o verdadeiro e estável juízo acerca do que deve apetecer e do que deve razoavelmente evitar. Estas ideias que Aulo Gélio recorda ter lido no livro de Epicteto e declara tê-las achado conformes com os princípios dos estóicos, expu-las, julgo eu, não com mais elegância do que aquele, mas, certamente, com maior concisão e clareza.

Se isto é assim, não há, ou quase não há diferença entre a opinião dos estóicos e a dos outros filósofos acerca das paixões e perturbações da alma. Tanto uns como outros defendem a mente e a razão do sábio, do domínio daquelas. Se os estóicos dizem que elas não atingem o sábio, é talvez porque jamais elas obscurecerão com algum erro ou mancharão com alguma nódoa essa sabedoria que o torna sábio: sem alterarem a serenidade da alma do sábio, podem afectar-lha com o que chamamos comodidade ou incomodidade, já que não querem chamar-lhes «bens» ou «males».

Seguramente que, se na verdade o tal filósofo não desse qualquer apreço aos bens que sentia fugirem-lhe no naufrágio — tais como a vida e a saúde do corpo —, ele não teria tremido de pavor perante o perigo ao ponto de mostrar a sua palidez. Mas essa mesma emoção podia muito bem suportá-la mantendo-se firmemente convencido de que a vida e a saúde do corpo, ameaçadas de serem levadas pela furiosa tempestade, não são os bens que, como a justiça, tornam bons os que as possuem. Que se deva chamar-lhes, como eles dizem, não bens mas comodidades — é uma guerra de palavras e não uma questão sobre a realidade. Que interessa que se lhes chame, com maior exactidão, bens ou comodidades, se a ameaça de os perder faz igualmente empalidecer e tremer tanto o estóico como o peripatético, os quais, sem lhes darem o mesmo nome, os apreciam da mesma forma? O certo é que tanto uns como outros declaram que, se fossem constrangidos a cometer um acto injusto ou criminoso que pusesse em perigo esses bens ou comodidades sem de outro modo poderem salvá-los, prefeririam perder tudo o que garante a saúde e a vida a violar a justiça, cometendo esse acto. Assim a mente, em que esta convicção está alicerçada, não permite que em si possa prevalecer perturbação alguma contra a razão, mesmo que essa perturbação se verifique nas regiões inferiores da alma; mais ainda: a razão exerce sobre elas o seu domínio, e — nelas não consentindo mas, pelo contrário, resistindo-lhes, — faz com que reine a virtude. É assim que Vergílio descreve Eneias quando diz:

O seu espírito mantém-se inquebrantável e é em vão que as lágrimas correm[2].

[2] *Mens inmota mota manet, lacrimae volvuntur inanes.*
Vergílio, *Eneida*, IV, 449.

CAPÍTULO V

As paixões que afectam a alma dos cristãos não arrastam ao vício mas exercitam a virtude.

Por agora, não é preciso expor em pormenor e com precisão o que, a propósito destas paixões nos ensina a Escritura Sagrada, onde está contida a ciência cristã. Esta submete a inteligência a Deus, para que Ele a dirija e a ajude; e à inteligência submete as paixões, para que ela as modere, as refreie e as ponha ao serviço da justiça. Em suma, na nossa doutrina não se pergunta à alma piedosa se se encoleriza, mas porquê; nem se está triste, mas donde lhe vem a tristeza; nem se tem medo, mas porque é que teme.

De resto, irritar-se contra um pecador para o corrigir, entristecer-se com um aflito para o consolar, horrorizar-se à vista de um homem em perigo para o impedir de perecer — pensando bem, não vejo que isso seja repreensível. É verdade que os estóicos costumam censurar a misericórdia. Todavia, quanto não seria mais louvável o nosso estóico comover-se com pena de um homem a salvar de um perigo, do que perturbar-se com o medo de um naufrágio. Muito mais belo, muito mais humano, muito mais conforme com os sentimento de uma alma piedosa, foi o elogio que Cícero dirigiu a César:

Das tuas virtudes, nenhuma é mais admirável nem mais agradável do que a misericórdia [1].

---

[1] *Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.* Cícero, *Pro Ligario,* XII, 37.

Mas que é a misericórdia senão a compaixão do nosso coração para com a miséria alheia, que nos impele a socorrê-la, se pudermos? E este movimento serve a razão quando a misericórdia se manifesta sem comprometer a justiça, quer se exerça para com um necessitado, quer se perdoe a um arrependido. Cícero, egrégio orador, não teve dúvidas em lhe chamar virtude, ao passo que os estóicos não se envergonham de a colocar entre os vícios, embora admitindo, como o ensinou o livro de Epicteto, — ilustre estóico fiel aos princípios de Zenão e de Crisipo, chefes dessa escola, que a alma do sábio está sujeita a tais paixões, embora isenta de todo o vício. Segue-se daí que não consideram estas paixões como vícios, desde que, quando surgem no sábio, nenhum prejuízo causem à razão e ao vigor do espírito. Há, pois, identidade de opiniões entre os peripatéticos, os platónicos e os próprios estóicos. Mas, como diz Túlio [2], há muito tempo que a controvérsia de palavras atormenta estes pequenos gregos *(graeculi)* mais ávidos de disputas do que de verdade.

Mas, a propósito, põe-se agora uma questão: terão de se considerar como fraquezas da vida presente os «afectos» *(affectus)* deste género que nós experimentamos na prática das boas acções? Os santos anjos punem sem cólera os que lhes são entregues pela eterna lei de Deus para serem punidos; socorrem os desgraçados, sem sentirem compaixão para com a sua desgraça; prestam aos amigos em perigo a sua ajuda, sem experimentarem o menor receio; e, todavia, na linguagem humana empregam-se, mesmo a seu respeito, as palavras que designam estas paixões, devido a uma certa analogia nos actos e não devido à fraqueza das «afeições» *(affectionum)*. Da mesma forma, segundo a Escritura, o próprio Deus se irrita, e, todavia, não se perturba com qualquer paixão. A palavra «cólera» designa o efeito da vingança e não um alvoroçado afecto.

---

[2] Marco Túlio Cícero, nome completo do grande escritor geralmente conhecido apenas por Cícero.

CAPÍTULO VI

Paixões que perturbam os demónios, segundo Apuleio, que afirma ser útil aos homens a sua ajuda junto dos deuses.

Por agora, ponhamos de parte a questão dos santos anjos e vejamos como, segundo os platónicos, os demónios, colocados entre os deuses e os homens, são agitados pelas ferventes ondas das paixões. Se, efectivamente, sofressem tais movimentos, mantendo a liberdade de espírito e dominando-as, Apuleio não teria dito dos demónios que, entregues, como nós, aos movimentos desordenados do coração e às agitações do espírito, flutuam à mercê do fervilhar das ondas do pensamento. É, pois, o seu espírito, isto é, a parte superior da alma, a parte que os torna racionais, onde a virtude e a sabedoria (se é que alguma têm) comandariam as paixões turbulentas das partes inferiores da alma, para as reger e moderar — é, pois, o seu espírito, digo eu, como confessa este platónico, que é sacudido pelas agitadas ondas das paixões. O seu espírito é, portanto, escravo das paixões torpes, dos medos, das cóleras e de outras que tais. Qual é, então, neles a parte que está livre e na posse da sabedoria pela qual poderão agradar aos deuses e, com o exemplo dos seus bons costumes, estimular os homens, — se o seu espírito, submetido e oprimido por paixões viciosas, aplica tudo o que a natureza lhes concedeu de razão para enganar e seduzir — com tanto maior sanha quanto mais possuído está pela avidez de prejudicar?

CAPÍTULO VII

Afirmam os platónicos que os deuses foram desacreditados pelas fantasias dos poetas, que os representam como sujeitos a *afeições contrárias, próprias dos demónios e não dos deuses.*

Se alguém disser que não se refere a todos mas apenas ao grupo dos maus demónios aos quais os poetas, sem muito se afastarem da verdade, representam como deuses inimigos ou amigos do homem, e que é destes que Apuleio diz que «flutuam à mercê do fervilhar das ondas do seu pensamento» — como poderemos compreender uma coisa dessas, quando, ao falar assim, ele (Apuleio) descreve o lugar que ocupam entre os deuses e os homens, não apenas os maus mas todos os demónios, devido ao seu corpo aéreo?

Realmente, diz ele, a ficção dos poetas consiste nisto: em colocarem alguns destes demónios entre os deuses, em darem-lhes nomes de deuses, em lhes distribuírem homens à sua vontade, como amigos ou inimigos, — e tudo graças à liberdade impune da ficção poética. Todavia, apresentam-nos os deuses muito distanciados, devido à sua morada celeste e à opulência da sua felicidade, destes costumes dos demónios. É, pois, uma ficção dos poetas chamar deuses a seres que o não são e, com o nome de deuses, pô-los a brigar entre si por causa dos homens que amam ou odeiam por paixão partidária. Mas esta ficção, diz ele, não está longe da verdade, porque os demónios, chamados deuses

sem o serem, são todavia descritos tais quais são. Diz ser o caso dessa Minerva de Homero

> *que intervém em plena assembleia dos Gregos para acalmar a cólera de Aquiles* [1].

Essa Minerva é para ele uma ficção poética, porque Minerva, considera-a ele como uma deusa e coloca-a, longe de todo o contacto com os mortais, nas altas regiões do éter, entre os deuses, que ele a todos tem por bons e felizes. Mas que certo demónio tenha favorecido os Gregos contra os Troianos e outro tenha protegido os Troianos contra os Gregos (Vénus e Marte, como lhes chama o citado poeta (Homero) — mas que para ele (Apuleio) são deuses por ele colocados nas moradas celestes onde não praticam estas façanhas,

e que os demónios tenham lutado entre si a favor dos seus amigos contra os seus inimigos,

— é nisso que, confessa, os poetas pouco se afastam da verdade. Realmente, contam estes factos de seres semelhantes aos homens nos movimentos do seu coração e que, como afirma (Apuleio), flutuam à mercê do fervilhar das ondas do seu pensamento, capazes de manifestarem a sua predilecção por uns e o seu ódio por outros, não por amor da justiça mas por paixões partidárias, tal como o público que, no circo, toma partido pelos caçadores ou aurigas da sua preferência. Parece, pois, que o filósofo platónico procurou fazer com que, quando os poetas cantam estes feitos, todos acreditem que eles foram cometidos, não pelos demónios intermediários, mas pelos próprios deuses cujos nomes os poetas introduzem nas suas ficções.

---

[1] *Quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit.*
Apuleio, *De Deo Socratis,* XI; ed. Thomas, p. 19.

CAPÍTULO VIII

Definição, dada pelo platónico Apuleio, dos deuses celestes, demónios aéreos e homens terrestres.

Mas quê? Merecerá alguma atenção a definição que ele dá dos demónios (cujos termos a todos se aplicam) em que diz:

> *Os demónios são — quanto ao género, seres animados; passíveis, quanto ao ânimo; quanto à mente, racionais; aéreos, quanto ao corpo; quanto ao tempo, eternos* [1].

Nestas cinco propriedades, nada, absolutamente nada, referiu em que os demónios parecessem ter de comum exclusivamente com os homens bons alguma coisa que não tivessem em comum com os maus. Efectivamente, descreve um pouco mais pormenorizadamente, no seu lugar próprio, homens, deles falando como de seres ínfimos e terrestres, depois de ter falado dos deuses do Céu; e, uma vez evocados os dois extremos, inferior e superior, trata em último lugar dos demónios, que ocupam o meio. Escreve ele:

> *Portanto, os homens, — orgulhosos pela razão, poderosos pela palavra, dotados de alma imortal, de membros votados à morte, de espírito ágil e inquieto, de corpos pesados e débeis, de costumes dessemelhantes e erros parecidos, de audácia obstinada e de esperança firme, de actividade estéril e de*

---

[1] *daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aeria, tempore aeterna.*

Apuleio, *De Deo Socratis,* IV; ed. Thomas, p. 10.

fortuna instável, individualmente mortais, todos, porém, no seu género, perpétuos porque se sucedem na renovação das gerações, de existência fugitiva, de tardia sabedoria, de morte rápida, de vida lastimosa —, habitam na terra[2].

Ao mencionar tantas coisas que se referem à maior parte dos homens, acaso se calou acerca desse pormenor que sabia pertencer a um pequeno número — a tardia sabedoria? Se o tivesse omitido, a sua descrição do género humano, apesar de tão atento cuidado, ficaria na verdade incompleta. Pois bem — quando põe em relevo a excelência dos deuses, frisou bem que ela consistia nessa beatitude a que os homens pretendem chegar por meio da sabedoria. Por conseguinte, se a sua intenção fosse a de dar a entender que há bons demónios, teria juntado à sua descrição alguma propriedade donde parecesse que eles possuem, em comum com os deuses, uma certa beatitude, ou, com os homens, alguma sabedoria. Ora ele não lhes pôs em relevo qualquer destas boas qualidades que permitem distinguir os bons dos maus. E, embora se tenha abstido de fazer ressaltar demasiado livremente a sua malícia, fê-lo, não para os não ofender a eles, mas antes para não ofender os seus adoradores, a quem se dirigia. Todavia permitiu que os seus leitores precavidos compreendessem o que deviam pensar desses demónios: assim, aos deuses, no seu entender todos bons e felizes, pô-los absolutamente a salvo das paixões e, como ele mesmo confessa, das tempestadas que agitam os demónios, e só os relacionou pela eternidade dos corpos; todavia, em relação à alma, declarou abertamente que os demónios se assemelham, não aos deuses, mas aos

---

[2] *Igitur homines, ratione gaudentes, oratione pollentes, inmortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiis corporibus, dissimilibus moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui, vicissim sufficienda prole mutabiles, volucri tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita terras incolunt.*

Apuleio, *De Deo Socratis,* IV; ed. Thomas, p. 10.

homens. E, mesmo esta semelhança, respeita não à sabedoria, bem de que os próprios homens podem participar, mas à perturbação das paixões que dominam os insensatos e os maus, que os sábios e os bons dominam, preferindo não as ter, a ter de as vencer.

Se Apuleio quisesse dar a entender que os demónios têm de comum com os deuses, não a eternidade do corpo mas a da alma, não teria de certo excluído os homens deste comum privilégio porque, como platónico que é, pensa sem dúvida que também os homens têm alma imortal. Por isso é que, ao descrever esta espécie de seres animados, ele diz que os homens são dotados

de alma imortal, de membros votados à morte [3].

Se, portanto, os homens não partilham da eternidade com os demónios porque têm um corpo mortal, é porque têm um corpo imortal que os demónios a possuem.

---

[3] *inmortalibus animis, moribundis membris.*

Apuleio, *De Deo Socratis,* IV; ed. Thomas, p. 10.

CAPÍTULO IX

Se o homem pode obter a amizade dos deuses por intercessão dos demónios.

De que raça são então esses mediadores entre os deuses e os homens, por intermédio dos quais poderão os homens aspirar à amizade com os deuses — se o que há de melhor nos seres animados, a alma, é o que neles, como nos homens, há de pior; e se o que há de pior nos seres animados, o corpo, é o que neles, como nos deuses, há de melhor? Efectivamente, o ser animado ou animal é composto de alma e corpo. Destes dois, o melhor é, sem dúvida, a alma, mesmo que viciosa e doente seja ela, e perfeitamente são e vigoroso o corpo. É que a sua natureza é de ordem mais elevada; a mácula dos vícios não a faz descer abaixo do corpo. É assim como o ouro, que, mesmo impuro, tem maior valor do que a prata e o chumbo mais puros. Estes mediadores entre os deuses e os homens têm como os deuses um corpo eterno e, como os homens, uma alma viciosa — como se a religião, pela qual pretendem que os homens se unem aos deuses por intermédio dos demónios, tivesse o seu fundamento mais no corpo do que na alma!

Enfim, que malícia, que castigo suspendeu estes falsos e falazes mediadores, como se, por assim dizer, estivessem de cabeça para baixo? É que a parte inferior do seu ser animado, isto é, o corpo, têm-na eles em comum com os seres superiores; mas a parte superior, isto é, a alma, têm-na em comum com os seres inferiores. Estão unidos aos deu-

ses celestes pela parte que é escrava e, desgraçados, estão unidos aos homens terrestres pela parte que domina. Realmente, o corpo é escravo, como diz Salústio:

> *Usamos do espírito preferentemente para mandar e do corpo para servir* [1],

e acrescenta:

> *Uma qualidade é comum a nós e aos deuses, e outra a nós e aos brutos* [2],

ao falar dos homens que têm, como os brutos, um corpo mortal. Mas estes, que os filósofos nos propuseram como mediadores entre nós e os deuses, bem podem dizer do seu corpo e da sua alma: esta é comum a nós e aos homens, e aquele é comum a nós e aos deuses. Com a diferença, como disse, de que estão ligados e suspensos às avessas, tendo o corpo escravo comum com os deuses bem-aventurados e a alma suspensa, com os desgraçados dos homens, ou seja: exaltados pela parte inferior e rebaixados pela parte superior. Donde se conclui: ainda que alguém julgue que eles têm de comum com os deuses a eternidade, porque morte nenhuma poderá, como acontece nos seres terrestres, separar o seu espírito do seu corpo, — mesmo assim não se pode considerar o seu corpo como veículo eterno de um corpo de seres dignos de honra, mas antes como eterno veículo de condenados.

---

[1] *Animi imperio, corporis servitio magis utimur.*
Salústio, *Catilina*, I, 2.

[2] *Alterum nobis cum diis, alterum cum beluis conmune est.*
Id. Ib.

CAPÍTULO X

Na opinião de Plotino, são menos desgraçados os homens num corpo mortal do que os demónios num corpo eterno.

Plotino é justamente louvado por ter, nos tempos mais recentes, compreendido Platão melhor que os seus outros discípulos. Diz ele, ao tratar das almas humanas:

O Pai, na sua misericórdia, preparava-lhes vínculos (vincla) *mortais* [1].

Assim, o facto de os homens terem um corpo mortal, pensou ele atribuí-lo à misericórdia de um Deus-pai, que não quis mantê-los sempre na miséria desta vida. Desta misericórdia considerou indigna a iniquidade dos demónios, que, na miséria duma alma sujeita às paixões, receberam, não um corpo mortal como o dos homens, mas sim um corpo eterno. De certo que seriam mais felizes do que os homens se, como estes, tivessem um corpo mortal e, como os deuses, uma alma bem-aventurada. E seriam iguais aos homens se, com uma alma atribulada, tivessem ao menos merecido, como eles, um corpo mortal — contanto que, evidentemente, pudessem repousar, pelo menos depois da morte, das suas tribulações. Mas eles, devido à miséria da sua alma, não são mais felizes do que os homens, e, devido

---

[1] *Pater misericors mortalia illis vincla* (a) *faciebat.*

(a) Migne traz *vincula.*

Plotino, *Enéadas,* IV, III, 12. V. trad. de P. Henry in *Plotin et l'Occident* Lovaina, 1934, P. 123-125.

à perpétua prisão que é o seu corpo, são até mais infelizes do que os homens. Ao afirmar que eles são eternos, quis dar a entender que eles não poderiam transformar-se em deuses, porque os demónios não são capazes de progredir na prática da piedade e da sabedoria.

CAPÍTULO XI

Opinião dos platónicos segundo a qual as almas dos homens se tornam deuses depois da morte.

Realmente, diz ainda que as almas dos homens são demónios, e que de homens se transformam em *Lares,* se o tiverem merecido; *lémures* ou *larvas,* se tiverem sido maus; mas chamam-se deuses *Manes* quando se não sabe se tiveram ou não méritos. Quem não vê nesta opinião, por muito pouca atenção que lhe preste, o abismo que se abre diante dos homens de costumes perdidos? Na verdade, por muito perversos que sejam os homens, ao pensarem que se transformarão em *larvas* ou deuses *Manes,* tornam-se tanto piores quanto mais ávidos são de malfazer, quando chegarem a crer que, depois da morte, serão solicitados a fazer o mal através de sacrifícios que lhes serão oferecidos como se de deuses se tratasse. Realmente, diz ele, os *larvas* são demónios maléficos, provenientes de homens. Mas, daqui surge outra questão: diz ele que se as pessoas felizes se chamam em grego εὐδαίμονες, é porque são espíritos bons, isto é, bons demónios; com o que confirma que também os espíritos dos homens são demónios.



CAPÍTULO XII

A natureza dos demónios distingue-se da dos homens, segundo os platónicos, por três propriedades contrárias.

Mas, por agora, tratemos dos intermediários cuja natureza própria o citado Apuleio descreveu: animados quanto ao género; quanto à mente racionais; passivos quanto à alma; aéreos quanto ao corpo; quanto ao tempo eternos. Quer dizer: depois de ter posto os deuses no mais alto dos Céus e os homens no mais baixo da Terra, separados pelos lugares e pela dignidade da natureza, conclui assim:

> *Tendes assim duas categorias de seres animados: os deuses diferem muito dos homens pela sublimidade da morada, a perpetuidade da vida, a perfeição da natureza; entre eles, nenhuma comunicação — tão grande é a distância que separa as mais altas das mais baixas moradas: no alto, a vitalidade eterna e indefectível; cá em baixo, o caduco e transitório; a natureza dos deuses atinge o cume da beatitude, a nossa abisma-se na desgraça* [1].

Vejo aqui mencionadas três propriedades sobre as duas partes externas da natureza, isto é, a suprema e a ínfima. Pois as três que faz ressaltar, como louváveis, nos

---

[1] *Habetis interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentes loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat, et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva et ingenia illa ad beatitudinem sublimata, haec ad miserias infinata.*

Apuleio, *De Deo Socratis*, VI, ed. Thomas, p. 1.

deuses, repete-as logo a seguir, embora por outras palavras, para lhes opor outras três contrárias nos homens. As três dos deuses são: a sublimidade da morada, a perpetuidade da vida, a perfeição da natureza. É o que repete, por outras palavras, para lhes opor três contrárias da natureza humana, ao dizer:

Tão grande é a distância que separa as mais altas das mais baixas moradas [2],

— o que corresponde à «sublimidade do lugar». Acrescenta:

No alto, a vitalidade eterna e indefectível; cá em baixo, o caduco e transitório [3],

— o que corresponde à «perpetuidade da vida». Continua:

A sua natureza atinge os cumes da beatitude, a nossa abisma-se na desgraça [4],

— o que corresponde à «perfeição da natureza». Enunciou, pois, três características dos deuses: morada nas alturas, eternidade e beatitude; e três, opostas, no homem: morada no mais baixo lugar, mortalidade e infelicidade.

---

[2] *Cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat.*
Id. Ib.

[3] *et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva.*
Id. Ib.

[4] *et ingenia illa ad beatitudinem sublimata, haec ad miserias infimata.*
Id. Ib.

CAPÍTULO XIII

Como é que os demónios, que nem gozam da felicidade com os deuses nem sofrem da miséria com os homens, podem ser mediadores entre uns e outros, sem com uns e outros entrarem em contacto?

Destas três propriedades atribuídas aos deuses e aos homens, como os demónios estão colocados no meio, não há discussão possível acerca do lugar: entre o mais alto e o mais baixo diz-se que há, e há, precisamente, um intermédio. Restam as outras duas. Nelas há que pôr uma atenção mais cuidadosa: como é que se demonstra que elas são alheias aos demónios? Ou como é que têm de lhes ser distribuídas como a sua posição intermédia parece exigi-lo? Essas propriedades não lhes podem ser estranhas. Efectivamente, lá porque se diz que o intermédio não é o alto nem o baixo, nem por isso se pode dizer que os demónios, pelo facto de serem viventes racionais, nem são felizes nem desgraçados, assim à maneira das plantas ou dos brutos privados de sentidos ou de razão: uma vez que a sua alma é dotada de razão, são necessariamente desgraçados ou felizes.

Da mesma forma, não podemos afirmar correctamente que os demónios não são nem mortais nem eternos. Realmente, todos os viventes, ou vivem eternamente ou terminam a sua vida com a morte. Mas já se disse que os demónios, quanto ao tempo, são eternos. Que resta, então, senão que estes intermediários possuem uma das duas características superiores e uma das duas inferiores? De facto, se eles tivessem as duas superiores ou as duas inferiores, já não seriam intermediários, mas subiriam ou des-

ceriam para uma das duas partes. Mas, como não podem carecer, como ficou demonstrado, de uma e de outra, terão que mediar tomando de cada parte uma propriedade. Ora, como não podem ter a eternidade dos mais baixos, pois estes não a têm, — recebem-na dos do alto; e assim, para cumprirem a mediação, só lhes resta tomarem dos de mais baixo a desgraça.

É por isso que, segundo os platónicos, é próprio dos deuses sublimes terem uma eternidade bem-aventurada ou uma bem-aventurança eterna; é próprio dos homens ínfimos uma infelicidade mortal ou uma mortalidade infeliz; e dos demónios, que estão entre aqueles dois, é próprio uma infeliz eternidade ou uma eterna infelicidade. De resto, caracterizando os demónios por cinco propriedades, Apuleio não os pôs no meio como prometera: porque disse que tinham três, como nós — animados quanto ao género, racionais quanto ao espírito, de alma sujeita às paixões;

uma como os deuses — eternos quanto ao tempo;

uma que lhes é própria — aéreos quanto ao corpo. Como é que, então, estão no meio, tendo com os seres do alto uma só característica, e três com os de mais baixo? Quem é que não nota que eles se afastam do meio e pendem para a extremidade inferior?

Mesmo assim, não há dúvida de que se poderá dizer que eles estão de certo modo no meio — pois têm, como característica própria, um corpo aéreo, tal como os deuses do alto têm um corpo etéreo como característica própria, e os homens, cá em baixo, um corpo terrestre. Mas todos têm de comum duas características — serem animados quanto ao género e racionais quanto ao espírito. Realmente, o próprio Apuleio, ao falar dos homens e dos deuses, disse:

Tendes duas categorias de seres animados [1];

e os platónicos não costumam apresentar os deuses senão como racionais quanto ao espírito. Restam, para os demó-

[1] *Habetis bina animalia.*
Id. Ib.

ninos, as duas propriedades: passivos quanto à alma, eternos quanto ao tempo. Partilham a primeira com os de cá de baixo e a segunda com os do alto, de maneira que uma harmoniosa distribuição das características equilibra a sua situação média, sem que ela se desvie para o alto ou para baixo. Precisamente, isto é que é a «miserável eternidade» ou a «eterna miséria» dos demónios. Realmente, aquele que disse que eles têm «uma alma passiva», teria acrescentado «miserável» se não fosse o respeito pelos seus adoradores. Se, portanto, como eles próprios confessam, o mundo é dirigido, não por um cego acaso mas pela providência de um Deus supremo, jamais a desgraça dos demónios seria eterna se grande não fosse a sua malícia.

Se, portanto, se chama precisamente εὐδαίμονες às pessoas felizes, não são εὐδαίμονες os demónios que esses (filósofos) colocaram entre os deuses e os homens. Qual será então o lugar dos bons demónios, para que possam, estando acima dos homens e abaixo dos deuses, prestar aos primeiros a sua assistência e aos segundos o seu ministério? Porque, se eles são bons e eternos, são também, com certeza, felizes. Mas uma felicidade eterna não lhes permite estarem no meio, porque ela muito os aproxima dos deuses e muito os afasta dos homens. Daí a inanidade dos seus esforços para mostrarem que os bons demónios, imortais e felizes, poderiam legitimamente ser colocados a igual distância dos homens mortais e infelizes e dos deuses imortais e felizes. Tendo como os deuses a beatitude e a imortalidade, sem em nada as partilharem com os mortais e miseráveis homens — como é que não estão afastados dos homens e próximos dos deuses em vez de colocados entre os dois? Seriam intermédios se tivessem duas propriedades suas próprias, não comuns com as duas de um dos outros dois, mas comuns com uma de um e de outro; como o homem é intermédio entre o anjo e o bruto: como o bruto é um ser vivo irracional e mortal e como o anjo é racional e imortal — o homem encontra-se no meio, inferior aos anjos e superior aos brutos, pois tem, como os brutos, a

mortalidade e, como os anjos, a razão; é um ser vivente, racional e mortal. Assim, pois, quando procuramos um meio entre os felizes imortais e os miseráveis mortais, devemos encontrar um ser que seja um mortal e feliz ou um imortal miserável.

CAPÍTULO XIV

Sendo mortais, poderão os homens gozar da verdadeira felicidade?

Se o homem poderá ser simultaneamente feliz e mortal — é a grande questão que entre os homens se põe. Alguns, olhando para a sua condição com demasiada modéstia, negaram ao homem a capacidade de ser feliz enquanto vive sujeito à mortalidade. Outros, considerando-se superiores, ousaram dizer que os mortais poderão ser felizes desde que estejam de posse da sabedoria. Se assim é, porque é que se não colocam estes como intermediários entre os homens miseráveis e os felizes imortais, pois têm de comum com os imortais felizes a felicidade e com os mortais miseráveis a mortalidade? Com certeza que, se são felizes, a ninguém invejam (haverá realmente algo de mais miserável que a inveja?), e ajudam, na media que lhes é possível, os mortais infelizes a obterem a felicidade para que possam também ser imortais depois da morte e possam unir-se aos anjos imortais e felizes.

CAPÍTULO XV

O homem Jesus Cristo mediador entre Deus e os homens.

Mas, se, segundo a opinião mais aceitável e mais provável, todos os homens são necessariamente infelizes por serem mortais, tem que se procurar um intermediário que seja, além de homem, também Deus — para, por mediação da sua bem-aventurada imortalidade, encaminhar os homens da sua miserável mortalidade à imortalidade bem-aventurada. Era necessário que nem fosse excluído da mortalidade nem constrangido a permanecer mortal. Tornou-se, de facto, mortal, não por enfraquecimento da divindade do Verbo, mas por assunção da fraqueza da carne. Mas não permaneceu mortal na carne, que Ele ressuscitou dos mortos. O fruto da sua mediação é precisamente este: que aqueles para cuja libertação se fez mediador não permaneçam mais na morte perpétua da carne. Foi, pois, necessário que o mediador entre Deus e nós possuísse uma mortalidade transitória e uma felicidade permanente, para se poder acomodar aos mortais no passageiro e levá-los de entre os mortos ao que permanece.

Os anjos bons não podem, portanto, ocupar uma posição intermediária entre os infelizes mortais e os imortais bem-aventurados, porque eles próprios são bem-aventurados (felizes) e imortais. Podê-lo-iam ser os anjos maus, porque, como os mortais, são infelizes, e imortais como os bem-aventurados. Contrário a eles está o bom mediador que, contra a imortalidade e desgraça dos anjos maus, quis tornar-se mortal por algum tempo e pôde permanecer bem-aventurado na eternidade. Assim, para

impedir que os maus anjos, imortais orgulhosos e infelizes criminosos, seduzissem os homens, valendo-se da sua imortalidade para os conduzir à infelicidade, — o bom mediador, pela humildade da sua morte e a suavidade da sua beatitude destruiu o domínio daqueles nos corações que pela fé purificou da sua imundíssima tirania.

Assim, o homem mortal e infeliz, muito afastado dos seres imortais e felizes, que mediador poderá escolher que o conduza à imortalidade e à beatitude? O que poderia deleitá-lo na imortalidade dos demónios, é miséria; o que poderia chocá-lo na mortalidade de Cristo, já não existe. Naquele caso, tem que se precaver contra a desgraça sem fim, — neste caso, já não tem que temer a morte que não pôde ser eterna, mas amar a felicidade sempiterna. Se se interpusesse um mediador imortal e infeliz, seria para fechar a passagem à imortalidade feliz, porque o que impede de lá chegar — a própria infelicidade — persiste sempre. Mas, ao contrário, o que era mortal e feliz interpôs-se, uma vez passada a mortalidade, para dar aos que morreram a imortalidade — o que ele mostrou em si próprio ressuscitando e conferindo aos que são infelizes a beatitude de que jamais foi privado.

Há, pois, um mediador mau que separa os amigos — e há um mediador bom que congraça os inimigos. São muitos os mediadores que separam, porque, se a multidão dos anjos bons tira a sua beatitude da participação no Deus único, a desgraçada multidão dos anjos maus, privada desta participação, faz oposição mais para impedir do que para facilitar a nosssa felicidade. A sua própria multidão de certo modo nos ensurdece com a sua vozearia, para nos tornar impossível o acesso ao bem único e beatificante. Para o conseguirmos, não são precisos muitos mediadores: basta um — precisamente aquele cuja participação nos torna felizes, o Verbo de Deus incriado, por quem tudo foi criado. Todavia, não é enquanto Verbo que ele é mediador, porque o Verbo, soberanamente imortal e soberanamente feliz, está longe dos mortais infelizes. Ele é

mediador enquanto homem, mostrando por isso mesmo que, para atingir aquele que é, não somente o Bem feliz *(beatum)* mas também beatificante *(beatificum)* não é preciso procurar outros mediadores que julguemos encarregados de dispor os degraus da nossa ascensão — pois foi o próprio Deus bem-aventurado *(beatus)* e beatificante *(beatificus)*, tornado partícipe da nossa humanidade, quem nos forneceu um meio rápido de participarmos na sua divindade. Realmente, ao libertar-nos da mortalidade e da miséria, não foi para os anjos imortais e felizes que nos encaminhou, para nos alcançar uma felicidade e uma imortalidade deles recebida: foi sim para aquela Trindade cuja participação faz a felicidade dos próprios anjos. Por isso, quando quis, para ser mediador, pôs-se abaixo dos anjos na forma de escravo, manteve-se acima deles na sua forma de Deus, fazendo-se caminho de vida entre os inferiores, Ele mesmo que é a vida entre os superiores.



CAPÍTULO XVI

Terão os platónicos caracterizado acertadamente os deuses celestes quando afirmam que, para evitarem o contacto terreno, eles se não misturam com os homens, os quais, por sua vez, para conseguirem a sua amizade, precisam da ajuda dos demónios?

Não é verdade o dito que o mesmo platónico atribui a Platão:

Nenhum deus se mistura com os homens [1].

A melhor prova da sublimidade dos deuses, acrescenta ele, é que se não maculam em qualquer contacto com os homens. Reconhece, portanto, que os demónios estão maculados — e, por isso, não podem purificar aqueles que os poluem, e todos se tornam igualmente impuros: os demónios pelo contacto com os homens, os homens pelo culto dos demónios. Ou então, se os demónios podem contactar e misturar-se com os homens sem se mancharem, é porque são melhores que os deuses, que se manchariam se se misturassem aos homens. Realmente, é privilégio dos deuses, diz-se, estarem de tal modo separados pela sublimidade que o contacto humano os não poderá macular.

Quanto ao Deus supremo, de tudo criador, a quem chamamos o Deus verdadeiro, diz Apuleio que, segundo

---

[1] *Nullus Deus miscetur homini* (a).

Id. Ib.

(a) Contra a convicção de Santo Agostinho, consta do *Banquete* (203 a)) o seguinte:

Deus não se mistura ao homem e todavia a natureza demoníaca torna possível aos deuses terem geralmente relações com os homens e com eles conversarem tanto durante a vigília como durante o sono.

Platão, é o único que não pode, por penúria da palavra humana, ser convenientemente compreendido pela linguagem; só no sábio, quando por sua força de alma, se despoja, tanto quanto possível, do corpo humano, se torna transparente a compreensão deste Deus — e mesmo isto só por vezes, como um fulgurante relâmpago em trevas profundas. Se, portanto, o Deus verdadeiramente superior a todas as coisas, nem por isso deixa de estar presente, embora só por vezes e no brilho fulgurante dum rápido relâmpago, duma maneira inteligível e inefável à inteligência dos sábios quando eles tanto quanto possível se desprendem do corpo, sem já serem para Deus uma ocasião de contaminação — para que pôr os deuses pagãos tão longe nas alturas, com medo de que o contacto humano os macule? Como se não fosse suficiente ver esses corpos etéreos cuja luz ilumina, tanto quanto basta, a Terra! Se, na verdade, os astros, de que Apuleio faz outros tantos deuses visíveis, não são poluídos por quem os vê, também os demónios o não serão pelos olhares dos homens, mesmo que estes os vejam de perto.

Por acaso será que os deuses, que não podem ser manchados pela vista, poderão sê-lo pela voz dos homens — e por isso se teriam valido da intervenção dos demónios para receberem deles as palavras humanas, de que se conservam afastados para se manterem totalmente puros? Que direi, então, dos outros sentidos? Não é cheirando que quer os deuses quer os demónios, quando estão presentes, podem ser contaminados pelas exalações dos corpos vivos dos homens — pois que não o são durante os sacrifícios pela pestilência dos cadáveres. Quanto ao gosto — nenhuma necessidade os obriga a restabelecer a sua mortalidade, para que, movidos pela fome, peçam alimentos aos homens. O tacto está à sua disposição, porque, embora pareça que o contacto se relaciona principalmente com o tacto, os deuses poderiam muito bem, se quisessem, misturar-se com os homens de maneira a verem e a serem vistos, a ouvirem e a serem ouvidos. Que

necessidade têm eles de tocar? Os próprios homens não se atreveriam a desejar tal dom desde que gozassem da vista ou do convívio dos deuses ou dos demónios bons. E, se a sua curiosidade chegasse ao ponto de o desejarem — como poderia um homem tocar num deus ou num demónio contra a vontade deles, se nem num pardal poderá tocar sem o apanhar?

Os deuses poderiam, portanto, misturar-se corporalmente com os homens, vendo-os e oferecendo-se à sua vista, falando-lhes e ouvindo-os. Mas, se os demónios, como disse, deste modo se misturam aos homens sem por isso se mancharem, ao passo que os deuses se mancham por esse contacto, então os demónios, no seu entender, não podem ser manchados, mas podem-no os deuses. Mas, se os próprios demónios se maculam, que auxílio podem eles prestar aos homens para lhes obterem a vida bem-aventurada depois da morte? Estando maculados, não podem purificá-los para os reunirem, uma vez purificados, aos deuses sem mácula, junto dos quais foram constituídos mediadores dos homens. E, se não prestam este serviço para que serve aos homens a amistosa mediação dos demónios? Será porventura para que, depois da morte, os homens não passem a deuses por intervenção dos demónios, mas vivam uns e outros contaminados e, portanto, nem uns nem outros felizes? A não ser que alguém o explique dizendo que os demónios, à laia de esponjas ou coisa parecida, limpam os seus amigos, ficando eles tanto mais sórdidos quanto mais os homens ficam asseados por esta espécie de limpeza. Se assim é, os deuses misturam-se com os demónios mais contaminados, ao passo que, para não serem contaminados, evitam a vizinhança e o contacto dos homens. Ou será que os deuses podem purificar os demónios contaminados pelos homens, sem por eles serem contaminados, e não podem do mesmo modo purificar os homens? Quem senão um enganado pelos falacíssimos demónios poderá pensar desta maneira? Se alguém

fica manchado por ver e por ser visto — porque é que os deuses visíveis (como diz Apuleio)

essas brilhantes luzes do mundo [2]

e com eles, todos os outros astros, estão expostos aos olhares dos homens, ao passo que os demónios, que só serão vistos se quiserem, estão livres deste contágio dos homens? E, se não é o facto de ser visto mas o de ver que contamina, — então, terão que negar que

essas brilhantes luzes do mundo [2]

de que fizeram deuses, vêem os homens quando dardejam os seus raios sobre a Terra! Estes raios, que se difundem sobre tantos objectos imundos, não se contaminam, — e contaminam-se os deuses, se se misturarem com os homens, mesmo que necessário seja o contacto para aos homens socorrerem? O facto é que, tocada pelos raios do Sol e da Lua, a Terra não contamina a sua luz.

[2] *clarissima mundi lumina.*
Apuleio, *De Deo Socratis,* II, p. 8, ed. Thomas.
Ver Vergílio, *Georg.* I, 5-6.

CAPÍTULO XVII

Para conseguir a vida bem-aventurada que consiste na participação do soberano bem, o homem precisa, não de um mediador tal como o demónio, mas apenas de um, tal como é Cristo.

Admiro-me deveras por ver homens tão doutos, que têm na menor conta o que é corpóreo e sensível em comparação com o que é incorpóreo e inteligível, fazerem referência a contactos corpóreos a propósito da vida bem-aventurada. Onde é que pára o dito de Plotino:

> *É necessário fugir para a pátria muito amada, onde está o Pai, onde estão todas as coisas. Mas em que consiste esta fuga? Em tornarmo-nos semelhantes a Deus* [1].

Se, portanto, quanto mais nos aproximarmos de Deus, tanto mais nos tornamos a Ele semelhantes, a única maneira de nos afastarmos d'Ele será a de nos tornarmos dissemelhantes. Mas a este ser incorpóreo, eterno e imutável a alma humana é tanto mais dissemelhante quanto mais presa está às coisas temporais e mutáveis.

Para sanar esta situação, como nenhuma relação é possível entre a imortal pureza do alto e os seres mortais e impuros cá de baixo, evidentemente que é necessário um mediador. Mas tal mediador não tem que ter um corpo imortal próximo das realidades do alto e uma alma enferma semelhante às coisas cá de baixo (essa enfermidade torná-lo-ia mais cioso da nossa cura do que desejoso

---

[1] *Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur classis aut fuga? Similem Deo fieri.*

Plotino, *Enéadas,* I, VI, 8; II, 3.

de nos curar) — mas sim adaptado à nossa baixeza pela mortalidade do seu corpo — de tal forma que a imortal justiça do seu espírito, que o mantém nas alturas, não pela distância mas pela sua perfeita semelhança com Deus, traga à obra da nossa purificação e da nossa libertação uma ajuda verdadeiramente divina.

Um Deus insusceptível de contaminação não pode recear o contágio do homem de que se revestiu — nem, sendo homem, o dos homens com os quais conviveu. São importantes, na verdade, estes dois ensinamentos que, graças à sua encarnação, nos mostrou, para a nossa salvação: nem a carne pode contaminar a verdadeira divindade, nem temos que julgar os demónios melhores do que nós porque não têm carne. É Este, como no-lo apresenta a Santa Escritura, o mediador entre Deus e os homens — o homem Cristo Jesus: pela sua divindade, é sempre igual ao Pai; pela sua humanidade, tornou-se a nós semelhante. Mas não é esta a ocasião para, conforme as nossas forças, falarmos disto.

CAPÍTULO XVIII

A arteirice dos demónios, quando eles nos prometem por sua intercessão, o caminho para Deus, só pretende afastar os homens da verdade.

Os demónios, esses falsos e enganadores medianeiros, que em muitas das suas obras se revelam claramente míseros e malignos pela torpeza do seu espírito, — procuram, mercê da distância a que se encontram e da agilidade dos seus corpos aéreos, distraír-nos e afastar-nos do aperfeiçoamento da alma: não nos abrem o caminho para Deus, mas antes, com medo de que nele entremos, obstruem-no. Realmente, mesmo neste caminho corporal, — aliás falsíssimo e cheio de erros, em que a justiça não caminha, porque devemos subir para Deus não por elevação corporal mas por semelhança espiritual, isto é, incorpórea —, mesmo neste caminho corporal (que os amigos dos demónios ordenam, segundo a hierarquia dos elementos, estabelecendo os demónios do ar como medianeiros entre os deuses do éter e os homens da Terra), pensam que os deuses têm por fim principal não se deixarem contaminar pelo contacto dos homens, pondo entre ambos a distância das suas moradas.

Desta maneira, julgam eles que é mais fácil serem os demónios contagiados pelos homens do que serem os homens purificados pelos demónios, e que os próprios deuses poderiam ser contaminados se não estivessem protegidos pela sublimidade das suas moradas. Quem será tão desgraçado que se convença de que pode ser purificado por esta via em que os homens são contaminantes, os demónios contaminados e os deuses contamináveis — e

não prefere escolher um caminho em que se evitem, antes do mais, os demónios, que contaminam, e em que Deus, que não pode ser contaminado, purifique os homens das máculas para os fazer entrar na sociedade dos anjos, que nunca foram contaminados?

CAPÍTULO XIX

O nome de demónio já nem entre os seus adoradores é tomado em bom sentido.

Para que não pareça que também nós discutimos palavras, pois que certos demonícolas (chamemos-lhes assim, como lhes chamam outros, entre os quais Labeão) pretendem que os seres a que eles chamam demónios sejam idênticos aos seres a que outros chamam anjos, — vejo-me na obrigação de discorrer um pouco acerca dos bons anjos, cuja existência eles negam mas a quem preferem chamar bons demónios em vez de anjos.

Nós, porém, segundo a linguagem da Escritura, regra da nossa religião cristã, lemos que há anjos, uns bons e outros maus, mas nunca que há bons demónios. Onde quer que nas Escrituras se encontre esta palavra de *daemones* ou *daemonia* (demónios), trata-se sempre de espíritos maléficos. Este significado generalizou-se de tal forma que mesmo entre aqueles que se chamam *pagãos* e que pretendem convencer-nos de que é necessário o culto de uma multidão de deuses e de demónios, não há com certeza um sequer, por muito letrado ou culto que seja, que se atreva a dizer em tom de elogio, mesmo a um escravo:

— *Tens demónio!*

Ninguém duvida de que, a quem assim falar, só se lhe pode atribuir uma intenção injuriosa.

Que motivo nos pode, portanto, compelir, depois de termos ofendido com esta palavra todos ou quase todos os ouvidos, habituados como estão a tomá-la em mau sentido, a explicar o que dissemos se, empregando a palavra *anjo,* evitamos o inconveniente a que pode dar lugar a palavra *demónio?*

CAPÍTULO XX

Qualidade da ciência que torna os demónios orgulhosos.

A própria origem desta palavra, se consultarmos os livros divinos, nos fornce um notável ensinamento. *Daemones* — os demónios — (porque a palavra é grega) da sua ciência é que tomam o nome [1]. Mas o Apóstolo, inspirado pelo Espírito Santo, diz-nos:

A ciência incha, mas a caridade edifica [2],

— palavra cujo único sentido verdadeiro é o de que a ciência não é útil se a caridade a não anima; sem a caridade, ela incha, isto é, leva à vã soberba como que cheia de vento. Nos demónios há, portanto, ciência sem caridade; por isso é que eles são tão inchados, isto é, tão soberbos que chegaram a reclamar honras divinas e culto religioso que sabem ser só devido ao verdadeiro Deus; e tanto quanto podem, reclamam esse culto junto de quem podem. A este orgulho dos demónios a que precisamente se submetera o género humano, opôs-se a humildade de Deus manifestada em Cristo. Mas qual seja o poder desta humildade, é o que ignoram os homens cuja alma está inchada com a impureza da altivez e que são semelhantes aos demónios, não na ciência mas na soberba.

---

[1] Muito antes de S.º Agostinho, já Platão (in *Crátilo*, 398 b) dizia:

Foi por serem sensatos e sábios (δαήμονες) *que Hesíodo lhes chamou demónios* (δαίμονες).

Eusébio, porém, entronca a palavra demónio não em δαήμων, como pensa Platão, mas em δειμαίνειν (amedrontar).

[2] *Scientia inflat, caritas vero aedificat.*

I Cor., VIII, 1.

CAPÍTULO XXI

Até que ponto se quis o Senhor tornar conhecido dos demónios.

Aliás, os próprios demónios o sabem; foram eles que disseram ao Senhor revestido da enfermidade da carne:

Que há entre Ti e nós, Jesus de Nazaré? Vieste para nos perder? [1].

Estas palavras mostram claramente como era grande a sua ciência mas nula a sua caridade. De Cristo temiam o castigo. Não amavam n'Ele a justiça. Conheceram-no na medida em que Ele o quis. Ele qui-lo na medida em que foi preciso. Mas eles não o conheceram, como os santos anjos que gozam da participação na sua eternidade, como Verbo de Deus que é. Conheceram-no como Ele tinha que se dar a conhecer para os atemorizar e para libertar do seu poder, de certo modo tirânico, os predestinados ao seu reino e à glória sempre verdadeira e verdadeiramente sempiterna. Deu-se pois a conhecer aos demónios, não por aquilo que é a vida eterna e a luz inalterável que ilumina os santos e cuja vista purifica os corações por meio da fé na sua pessoa — mas por certos efeitos temporais do seu poder, por certos sinais da sua presença tão escondida e que podiam ser mais perceptíveis aos sentidos angélicos, mesmo dos espíritos malígnos, do que à fraqueza dos homens. Quando julgou conveniente atenuar estes sinais e esconder-se mais profundamente, o príncipe dos demónios, chegando a duvidar d'Ele, tentou-O para saber se Ele era

---

[1] *Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? Venisti perdere nos?*
Marcos, I, 24.

o Cristo, na medida em que o próprio Cristo quis ser tentado para proporcionar à humanidade de que era portador, um exemplo a imitar por nós. Mas, depois daquela tentação, quando, como está escrito, o serviam os anjos (os bons e santos anjos, claro está, terríveis e temíveis para os anjos impuros), a sua grandeza cada vez mais se manifestava aos demónios, de tal forma que, por muito desprezível que parecesse n'Ele a fraqueza da carne, ninguém ousava resistir às suas ordens.

CAPÍTULO XXII

Em que difere a ciência dos demónios da dos santos anjos.

Para os anjos bons, toda a ciência das coisas corporais e temporais é, portanto, vil, não porque delas sejam ignaros mas porque a caridade de Deus, que as santifica, é que lhes é cara. Efectivamente, a sua beleza, não apenas incorpórea mas imutável e inefável, inflamando-os de um santo amor, faz-lhes desprezar tudo o que está abaixo dela, tudo o que não é ela, sem a si próprios se exceptuarem, gozam, enquanto são bons, do bem que os torna bons! E conhecem com mais certeza as coisas temporais porque percebem as causas principais no Verbo de Deus por quem o mundo foi feito. Nessas causas, algumas coisas são aprovadas, reprovadas outras, e ordenadas todas.

Os demónios, esses é que não contemplam na sabedoria de Deus as causas eternas e, de certo modo, principais dos sucessos temporais; mas, por experiência de certos sinais, para nós ocultos, prevêem muito mais coisas futuras do que os homens; e às vezes também dão a saber antecipadamente as suas intenções. Enfim — os homens enganam-se muitas vezes, mas o anjos bons, nunca. Uma coisa é de facto conjecturar o temporal pelo temporal, o mutável pelo mutável e introduzir formas mutáveis e temporais de vontade e de poder nessas previsões — o que em certa medida é permitido aos demónios; outra coisa é prever, nas leis eternas e imutáveis de Deus, que «vivem» na sua sabedoria, a sequência mutável dos acontecimentos, e conhecer, pela participação do espírito de Deus, a sua vontade tão absolutamente certa como universalmente

poderosa — privilégio justamente concedido aos santos anjos. É por isso que eles são, não somente eternos, mas também bem-aventurados. E o bem que os torna flizes é Deus, seu criador: gozam indefectivelmente da sua participação e contemplação.

CAPÍTULO XXIII

O nome de deuses é falsamente atribuído aos deuses dos gentios, mas, segundo a autoridade das Sagradas Escrituras, convém tanto aos santos anjos como aos homens justos.

Se os platónicos preferem chamar-lhes deuses em vez de demónios e contá-los entre aqueles deuses que, segundo Platão, seu chefe e mestre, foram formados pelo Deus supremo — pois, como queiram: não vamos discutir com eles por causa de palavras. De facto, se dizem que são imortais mas produzidos pelo Deus supremo e bem-aventurados, não por si próprios mas por se unirem àquele que os fez, — dizem o mesmo que nós, chamem-lhes eles como chamarem. Que é esta a opinião dos platónicos, se não de todos pelo menos dos melhores, pode ver-se nos seus escritos.

E, mesmo a propósito do nome e deste jeito de se chamar deuses às criaturas imortais e bem-aventuradas, quase não há entre eles e nós qualquer divergência, pois lê-se também nas Sagradas Escrituras:

Deus, senhor dos deuses, falou [1];

e noutra passagem:

Dai graças ao Deus dos deuses [2];

---

[1] *Deus deorum dominus locutus est.*
Salmo CXXXV, 2.

[2] *Confitemini deo deorum.*
Salmo XCIV, 3.

e ainda noutra passagem:

O grande Rei está acima de todos os deuses [3].

Mas aquele dito

Ele é terrível acima de todos os deuses [4],

tem uma sequência que mostra o significado das palavras; lê-se, efectivamente:

Porque todos os deuses das nações são demónios, mas o Senhor fez os céus [5].

Portanto, a frase:

Ele é terrível acima de todos os deuses [4],

designa *os deuses das Nações,* isto é, aqueles que as nações *(gentes)* têm por deuses e que são demónios. Precisamente porque Ele é terrível *(terribilis)* é que eles, sob o domínio do temor ao Senhor, diziam:

Vieste para nos destruir? [6]

Mas a expressão *o Deus dos deuses (Deus deorum)* não significa «o Deus dos demónios»; e a frase *ele é o grande rei acima de todos os deuses (Rex magnus super omnes deos)* não se traduz por *ele é o grande Rei acima de todos os demónios!* Nas Escrituras, até os homens do povo de Deus se chamam deuses:

Eu disse-vos: sois deuses, todos filhos do Altíssimo [7].

Assim se pode entender como *Deus destes deuses* o que foi chamado *o grande Rei acima de todos os deuses.*

Todavia, quando nos perguntam: — Se aos homens se chama deuses por pertencerem ao povo de Deus, — a esse povo ao qual Deus fala por intermédio dos anjos ou dos homens —, não serão bem mais dignos deste nome os

---

[3] *Rex magnus super omnes deos.*
Salmo XCIV, 3.

[4] *Terribilis est super omnes deos.*
Salmo XCV, 4.

[5] *Quoniam omnes dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit.*
Salmo XCV, 4-5.

[6] *Venisti perdere nos?*
Marcos, I, 24.

imortais que gozam da beatitude a que os homens aspiram chegar adorando Deus? — A isto só teremos que responder: «Não é em vão que a Escritura Sagrada chama aos homens deuses mais expressamente do que a esses seres imortais e bem-aventurados aos quais temos a promessa de nos tornarmos iguais ao ressuscitarmos — isto para que a nossa debilidade falha de fé não se atrevesse a divinizar algum deles devido à sua proeminência. No caso de um homem, isto é mais fácil de evitar. Mas convinha chamar mais claramente deuses aos homens do povo de Deus, para incutir neles a firme confiança de que o seu Deus é bem aquele do qual foi dito o *Deus dos deuses,* porque, embora se chame imortais e bem-aventurados a seres que estão no Céu, não se lhes chama, todavia, deuses dos deuses, isto é, deuses dos homens estabelecidos em povo de Deus, aos quais se disse:

Eu disse-vos: sois deuses, todos filhos do Altíssimo [7].

Foi a este propósito que o Apóstolo disse:

> *Embora haja os que se chamam deuses, quer no céu quer na terra, — e de facto há muitos deuses e muitos senhores — para nós, todavia, só há um Deus Pai, do qual provêm todas as coisas e no qual nós somos, e um só Senhor Jesus Cristo, por quem todas as coisas são e por quem nós somos* [8].

Não temos, portanto, de prosseguir na discussão acerca do nome, pois a questão está tão clara que exclui todo o escrúpulo da dúvida. É certo que lhes não agrada a nossa afirmação de que, do número dos seus imortais bem-aventurados, Deus enviou os anjos para anunciarem a vontade divina aos homens. Na opinião deles, este minis-

---

[7] *Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes.*
Salmo LXXXI, 6.

[8] *Etsi sunt qui dicuntur dii, sive in caelo, sive in terra, sicut sunt dii multi et domini multi: nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnis et nos in ipso, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum.*
I Cor, VIII, 5-6.

tério é desempenhado, não por aqueles aos quais chamam deuses, isto é, por seres imortais e bem-aventurados, mas por demónios, sem dúvida imortais mas aos quais não ousam chamar bem-aventurados; ou, no máximo, imortais e felizes só no sentido de que são demónios bons, e não deuses colocados nas alturas ao abrigo de todo o contacto humano. Mesmo que isto pareça apenas uma questão de nome, é tão detestável o nome de demónio, que temos o dever de, por todos os meio, rejeitá-lo quando se trata dos santos anjos.

Agora, ao terminarmos este livro, fique bem assente o seguinte: seres imortais e bem-aventurados, qualquer que seja o seu nome, mas, que foram feitos e criados, não são os intermediários úteis para conduzirem à imortal beatitude os infelizes mortais dos quais estão duplamente separados. É que aos intermediários, pela sua imortalidade em comunhão com os superiores e pela sua miséria em comunhão com os inferiores — sendo desgraçados *(miseri)* precisamente devido à sua malícia, é-lhes mais possível invejarem-nos esta felicidade *(beatitudinem)* que não possuem do que conseguirem-na para nós; também os amigos dos demónios nenhuma razão têm para nos fazerem honrar como deuses aqueles que devemos evitar como enganadores.

Mas os bons, portanto, não apenas imortais mas também bem-aventurados, que os pagãos julgam dignos de, com o nome de deuses, serem honrados com ritos e sacrifícios para se obter, após a morte, a vida bem-aventurada, — esses, qualquer que seja a sua natureza ou o seu nome, não aceitam tal homenagem religiosa senão em honra do Deus único que os criou e os torna felizes *(beati)* pela participação do seu ser. É esta a questão que, com a sua ajuda, iremos examinar mais atentamente no livro seguinte.

LIVRO X

Nele ensina Agostinho que os anjos bons não querem que se prestem senão a Deus as honras divinas a que se dá o nome de culto de latria e se realiza nos sacrifícios. Logo a seguir discute com Porfírio qual o princípio e o caminho da purificação e da libertação da alma.



CAPÍTULO I

Como também os platónicos reconhecem, só Deus é que concede a verdadeira felicidade tanto aos anjos como aos homens. Há, porém, necessidade de se averiguar se os anjos, que eles acham que se devem venerar, pretendem sacrifícios só para Deus ou também para si próprios.

É opinião segura de quem quer que seja que use um pouco da razão que todos os homens procuram ser felizes. Mas quem é feliz? E como é que se torna feliz? Desde que a fraqueza humana põe estas questões, têm elas provocado numerosas e vivas controvérsias nas quais os filósofos gastaram os seus conhecimentos e os seus ócios. Seria longo e desnecessário expô-las e discuti-las. Mas se o leitor se recordar do que dissemos no livro oitavo acerca da escolha dos filósofos com os quais estes assuntos se devem tratar (acerca da beatitude que há-de vir depois da morte), — se lá poderemos chegar prestando culto religioso ao único Deus verdadeiro, autor dos próprios deuses, ou antes a uma multidão de deuses —, não espere esse leitor que sejam aqui repetidas as mesmas coisas, principalmente porque, se acaso as esqueceu, uma segunda leitura poderá auxiliar a sua memória.

Escolhemos os platónicos, sem dúvida os mais ilustres filósofos, porque eles souberam reconhecer que a alma humana, embora imortal e racional ou intelectual, não pode ser bem-aventurada sem a participação da luz desse Deus por quem ela própria e o mundo foram feitos. Afirmam eles que tudo o que os homens desejam, isto é, a vida bem-aventurada, ninguém a pode atingir se não se unir

pela pureza de um casto amor a esse ser único e excelente que é o Deus imutável.

Mas também eles, cedendo aos vãos erros dos povos, ou, como diz o Apóstolo,

perdendo-se no vazio dos seus pensamentos [1],

creram, ou quiseram fazer crer, que era preciso prestar culto a uma multidão de deuses — chegando até alguns deles a pretender que era preciso oferecer mesmo aos demónios as honras divinas das cerimónias e dos sacrifícios. Já lhes respondemos largamente.

Por isso, por agora, trata-se de considerar e discutir, na medida em que Deus o permita, estes seres imortais e bem-aventurados estabelecidos nos Tronos Celestes, Dominações, Principados, Potestades, a que eles chamam deuses e a que alguns chamam bons demónios ou, como nós, anjos. Trata-se de saber que espécie de religião e de piedade julgamos que eles reclamam de nós; ou, falando mais claramente, se é para eles próprios ou apenas para o seu e nosso Deus que eles querem de nós a homenagem das cerimónias e dos sacrifícios ou a consagração, por ritos sagrados, de nós próprios ou de alguns dos nossos bens.

É este, de facto, o culto que devemos à divindade ou, mais precisamente, à deidade. Não encontrando termo latino conveniente para designar este culto com uma só palavra, quando for necessário usarei do grego para exprimir o que quero dizer. Na tradução latina da Escritura, λατρεία é sempre tomada por *serviço*. Mas o serviço devido aos homens, conforme o preceito do Apóstolo dado aos servos de que devem ser obedientes aos seus senhores, em grego leva geralmente outro nome; mas λατρεία, na linguagem usual dos escritores sagrados, designa sempre, ou tantas vezes que se pode dizer quase

---

[1] *evanescentes in cogitationibus suis.*
Rom., I, 21.

sempre, o serviço que respeita ao culto de Deus [2]. Daí, quando se fala de *culto* não parece que se deve só a Deus pois que se diz que devemos culto também aos homens a quem prestamos honras, quer à sua presença quer à sua memória. E empregamos esta palavra não apenas em relação aos seres a que nos submetemos com religiosa piedade, mas também em relação ao que está a nós sujeito. Porque desta palavra *colere* derivam *agricolae, coloni, incolae, (agricultores, colonos, íncolas),* se chamam *coelicolae (celícolas)* os próprios deuses porque habitam no Céu, não porque o cultivam mas porque, lá residindo, são a bem dizer os seus celestes *colonos:* são-no, não à maneira dos colonos que devem a sua condição ao solo onde nasceram, obrigados a cultivá-lo sob a autoridade dos proprietários [3], mas, como diz um dos mestres da língua latina:

Houve uma cidade antiga habitada por colonos Tírios [4].

Chamou-lhes *colonos (do verbo colere)* porque aí residiam — e não porque exercessem lá a *agricultura.* É o mesmo sentido que se dá à palavra *colónias* para se designar as cidades fundadas como que por enxames de população emigrados de cidades maiores. Assim é exacto que, no sentido próprio da palavra, *o culto* só a Deus é devido; mas como o termo se aplica a outras coisas, não se pode designar em latim por uma só palavra o «*culto devido a Deus*».

---

[2] Como o próprio Stº Agostinho refere em *Quaestiones in Heptateucum, II, 94: unde intellegitur quia* δουλεία *debetur Deo tanquam Domino* λατρεία, *vero nonnisi Deo tanquam Deo* (Daí que se entenda que δουλεία se deve a Deus como Senhor; λατρεία, porém, apenas a Deus, como Deus).

[3] «O verbo *colere* primitivamente significava *habitar, proteger.*

Passou depois a significar «as honras que os homens prestam aos deuses, equivalendo, pois, a *prestar culto, honras*».

V. Leçons de mots — *Dict. Etym. Lat.*, Paris, p. 46 (Bréal et Bailly).

Ernout — Meillet, p. 237 D.C.

[4] *Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni.*

Vergílio, *Eneida*, I, 12.

A própria palavra *religião (religio)* parecia designar de maneira mais precisa, não um culto qualquer, mas o *culto de Deus* — e é por isso que os nossos traduzem por esta a palavra grega θρησκεία. Todavia, como em latim corrente — não o das pessoas ignorantes, mas o das mais cultas — se diz que é preciso ter a religião da família, da amizade, de todas as relações sociais, esta palavra não evita o equívoco quando se põe o problema do culto da deidade. Assim, não podemos dizer com segurança que a religião é apenas o culto de Deus, porque pareceria desviar o termo do seu sentido usual pelo qual se designa o respeito devido ao que aproxima os homens.

Também o termo *pietas (piedade),* em grego εὐσέβεια: no sentido próprio costuma significar «*culto de Deus*». Todavia, designa também o cumprimento dos deveres para com os parentes. Na linguagem popular emprega-se frequentemente para designar as obras de misericórdia porque, parece-me, é principalmente Deus quem ordena que se cumpram estas obras e testemunha que elas lhe agradam tanto ou mais que os sacrifícios. Esta maneira de falar teve por efeito que ao próprio Deus se chamasse piedoso. Mas os gregos na sua língua nunca lhe chamam εὐσεβῆ, embora o mesmo povo tome εὐσέβεια no sentido de misericórdia. Também em certas passagens das Escrituras, para marcar mais nitidamente a distinção, se preferiu a εὐσέβεια — «culto bom», estoutra composta θεοσέβεια — «culto de Deus»; mas em latim não se pode exprimir nem um nem outro com uma só palavra.

Assim, pois, o termo grego λατρεία traduz-se para latim por *servitus (serviço),* mas com o sentido de uma homenagem prestada a Deus; o grego θρησκεία por *religio (religião),* mas com o sentido de um laço que nos une a Deus; e a palavra grega θεοσέβεια por duas palavras latinas *Dei cultus (culto de Deu)* — o que designa para nós o culto exclusivamente reservado a Deus, ao verdadeiro Deus que torna «deuses» aqueles que o honram.

Quaisquer que sejam, pois, estes seres imortais e bem-aventurados que habitam as moradas celestiais, se eles não nos amam nem querem a nossa felicidade, não temos de os venerar; mas se eles nos amam e nos querem felizes, desejam evidentemente que sejamos como eles próprios são: acaso será diferente da nossa a fonte da sua felicidade?



CAPÍTULO II

O que pensa o platónico Plotino da iluminação do Alto.

Nesta questão nenhuma divergência existe entre nós e esses eminentes filósofos: viram, e de várias maneiras e desenvolvidamente o dissèram nos seus escritos, que a felicidade destes seres, tal qual como a nossa, procede de um objecto inteligível pela luz, que para eles é Deus, mas que é algo diferente deles — o qual os esclarece de tal forma que ficam iluminados e, participando dessa luz, permanecem perfeitos e felizes. Muitas vezes e insistentemente afirma Plotino, desenvolvendo o pensamento de Platão, que a alma, que se crê seja a alma do mundo, não recebe a sua felicidade de fonte diversa da nossa; e esta fonte é uma luz distinta da alma, a qual criou a alma, e cuja iluminação inteligível a fez inteligivelmente resplandecer. Fez também uma comparação entre estes seres incorpóreos e os corpos celestes explêndidos e graciosos: Deus seria o Sol e a alma a Lua. Julga-se, de facto, que a Lua é iluminada por acção do Sol. Assim, pois, para este grande platónico, a alma racional — digamos antes intelectual e este género, no seu pensamento, encerra também as almas dos seres imortais e bem-aventurados, cujas residências ele coloca, sem hesitar, nas moradas celestes — não tem acima de si qualquer outra natureza além da de Deus, que fez o mundo e por quem ela própria foi feita. E que esses seres celestes não têm outra fonte de vida feliz e de luz para entenderem a verdade, que não seja a que nós temos, —

também ele o diz, no que está de acordo com o Evangelho onde se lê:

Houve um homem enviado por Deus, cujo nome era João. Veio como testemunha para dar testemunho da luz, para que todos por seu intermédio cressem n'Ele. Ele não era a luz mas devia dar testemunho da luz. Havia uma verdadeira luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo [1].

Esta distinção basta para mostrar que a alma racional ou intelectual, tal como a refere João, não podia ser por si própria a luz, mas que a participação em uma outra luz, a verdadeira, a tornava luminosa. O próprio João o confessa quando o testemunha dizendo

Todos nós recebemos da sua plenitude [2].

---

[1] *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Johannes; hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

João, I, 6-10.

[2] *nos omnes de plenitude ejus accepimus.*

João, I, 16.

CAPÍTULO III

Do verdadeiro culto de Deus de que se afastaram os platónicos porque, embora tenham conhecido o criador do universo, prestaram honras divinas aos anjos, quer aos bons quer aos maus.

Se assim é, se os platónicos ou quaisquer outros que seguem estas opiniões, conhecendo a Deus, como Deus o glorificassem e lhe rendessem graças, não se teriam «perdido no vazio dos seus pensamentos» — tornando-se uns, às vezes, causadores dos erros populares ou, outras vezes, não se atrevendo a resistir a tais erros. Teriam, sem dúvida, reconhecido que a esses seres imortais e bem-aventurados, assim como a nós infelizes e mortais, para obterem a imortalidade e a felicidade se impõe o culto do único Deus dos deuses que é o nosso e o deles.

A este devemos o serviço chamado em grego λατρεία, quer nos ritos sagrados quer em nós próprios. Porque todos, em conjunto e cada um, somos o seu templo: ele digna-se habitar quer na concórdia de todos nós quer em cada um em particular; não está mais em todos do que em cada um; nem se alarga pela massa nem se diminui pela participação. Quando se eleva para Ele, o nosso coração torna-se altar seu: o seu Unigénito é o Sacerdote com que o aplacamos; oferecemos-lhe vítimas cruentas quando, pela sua verdade, lutamos até ao sangue; oferecemos-lhe suavíssimo incenso quando na sua presença estamos abrasados em religioso e santo amor; dedicamos-lhe e devolvemos-lhe os dons que nos concede e a nós próprios; publicamos e consagramos a memória dos seus benefícios em festas solenes em dias certos com receio de

que, no decorrer do tempo, se infiltre em nós um ingrato esquecimento; sacrificamos-lhe no altar do nosso coração uma hóstia de humildade e de louvor ao fogo duma fervente caridade. Para o vermos como pode ser visto e para nos unirmos a Ele, purificamo-nos de toda a mancha do pecado e dos maus desejos e consagramo-nos ao seu nome. Realmente Ele é a fonte da nossa felicidade e a meta de todas as nossas aspirações. Elegendo-o, ou melhor reelegendo-o, — pois tínhamo-lo perdido por negligência —, reelegendo-o a Ele (*religentes* — donde vem, diz-se, a palavra «religião»), nós caminhamos para Ele por amor para descansarmos quando a Ele chegarmos: e assim seremos felizes porque em tal meta alcançamos a perfeição. Porque o nosso bem, acerca de cuja meta surge entre os filósofos um grave problema, mais não é do que estarmos unidos a Deus, o único cujo abraço incorpóreo, se é que é permitido falar nestes termos, fecunda a alma intelectual e a enche de verdadeiras virtudes. É-nos ordenado que amemos este bem com todo o nosso coração, com toda a nossa alma, com todas as nossas forças. É para Ele que nos devem conduzir aqueles que nos amam: é para Ele que devemos conduzir aqueles que amamos. Cumprem-se assim os dois preceitos de que dependem toda a lei e os profetas:

Amarás o Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu espírito [1],

e

Amarás o teu próximo como a ti mesmo [2].

Para que o homem saiba de facto amar-se a si próprio, foi-lhe fixado um fim, ao qual, para ser feliz, deve referir

---

[1] *Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua.*

Mat., XXII, 37 e segs..

[2] *Diliges proximum tuum tanquam te ipsum.*

Id. Ib.

todos os seus actos; — porque quem se ama, mais não quer que ser feliz: e este fim consiste em unir-se a Deus.

Quando, portanto, àquele que já sabe amar-se a si próprio se prescreve que ame o seu próximo como a si mesmo — que é que se lhe ordena senão que exorte o seu próximo a amar a Deus com todas as suas forças? Este é que é o culto de Deus, esta é que é a verdadeira religião, esta é que é a recta piedade, este é que é o serviço só a Deus devido!

Portanto, toda a imortal potestade, por maior que seja a sua virtude, se ela nos ama como a si mesma, deseja ver-nos submetidos, para sermos felizes, àquele em quem ela própria encontra a sua felicidade pela submissão. E, portanto, se não presta culto a Deus, é infeliz, porque está privada de Deus. Se lhe presta culto, não quer ser adorada em vez de Deus. Bem ao contrário, aplaude e adere com todas as forças do seu amor a esta máxima divina:

> *Aquele que sacrifica aos deuses e não ao Senhor apenas, será exterminado* [3].

[3] *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli.*
Ex., XXII, 20.



CAPÍTULO IV

O sacrifício só é devido ao verdadeiro Deus.

Não falo, por agora, das outras homenagens religiosas que prestamos a Deus: pelo menos o sacrifício, ninguém se atreva a dizer que ele é devido a outrem que não a Deus. Muitos ritos acabaram por ser retirados do culto de Deus para serem desviados para as honras humanas, devido quer a uma excessiva humildade quer a pestilenta adulação. Todavia, eram tidos por homens aqueles que assim se homenageavam por se considerarem dignos de culto, de veneração e, acabando-se por forçar as coisas, de adoração. Mas quem vez alguma pensou que devia oferecer sacrifícios a outro que não àquele que se sabe, se julga ou se finge ser Deus? Quão antigo é o culto prestado a Deus por sacrifícios mostram-no cabalmente os dois irmãos Caim e Abel: Deus reprovou o sacrifício do mais velho e olhou complacente para o do mais novo.

CAPÍTULO V

Sacrifícios que Deus não pretende, mas que aceita apenas como símbolo dos que pretende.

Quem será tão falho de senso que julgue que Deus tem necessidade das coisas que nos sacrifícios se lhe oferecem? A Sagrada Escritura apresenta-nos vários testemunhos. Para não nos alongarmos bastará recordar esta breve passagem de um salmo:

> *Eu disse ao Senhor: Tu és o meu Deus, porque não tens necessidade dos meus bens* [1].

Tem-se, portanto, de acreditar que Deus não tem necessidade nem de gados, nem seja de que bem corruptível e terrestre for, nem mesmo da justiça dos homens: todo o culto legítimo que se lhe presta, aproveita ao homem, que não a Deus. Ninguém pretenderá prestar um serviço à fonte quando bebe, ou à luz quando vê!

Nos sacrifícios em que os patriarcas imolavam animais e que hoje o povo de Deus relê nas Escrituras sem os praticar, convém que se veja apenas a figura das obras que se cumpriam entre nós tendo por fim unirmo-nos a Deus e levarmos para Ele o nosso próximo. O sacrifício visível é, pois, o sacramento, isto é, o sinal sagrado do sacrifício invisível. Por isso o penitente referido no profeta ou o próprio profeta, procurando para os seus pecados a benevolência de Deus, diz-lhe:

> *Se quisesses um sacrifício eu oferecer-to-ia; mas não te comprazes nos holocaustos. O sacrifício para Deus é um espí-*

---

[1] *Dixi Domino, Deus meus es tu, quouiam bonorum non eges.*

rito contrito: um coração contrito e humilhado Deus não desprezará[2].

Vejamos como Deus, onde diz que não quer sacrifícios, aí mesmo mostra que os quer: recusa o sacrifício dos animais abatidos, mas quer o sacrifício de um coração contrito. Assim, segundo o profeta, o que Deus recusa é a figura do que quer. Deus, diz ele, não os quer da maneira que os estultos julgam que Ele quer: pelo prazer que neles acharia. Realmente, se não quisesse que os sacrifícios que pede (e que se reduzem a um só — o coração humilhado e contrito pela dor do arrependimento) fossem figurados pelos sacrifícios pretensamente desejados para o seu prazer, com certeza que não teria prescrito a sua celebração na antiga Lei. Eles deveriam, pois, ser substituídos em tempo oportuno e determinado, para que se não pensasse que eram desejados pelo próprio Deus ou aceitáveis por nós próprios, em vez de ser desejado o que neles se significa. Daí as palavras de um outro Salmo:

> *Se tenho fome, não to direi, porque é meu o orbe da terra e tudo o que o enche. Porventura comerei a carne dos touros ou beberei o sangue dos bodes*[3]*?*

Como se dissesse: mesmo que estes bens me fossem necessários eu não tos pediria, porque os tenho em meu poder. Depois acrescenta para explicar estas palavras:

> *Oferece a Deus um sacrifício de louvor e cumpre os teus votos ao Altíssimo. Invoca-me no dia da tribulação e eu te libertarei e tu me glorificarás*[4].

---

[2] *Si voluisses sacrificium dedissem utique; holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contritus; cor contritum et humiliatum Deus non spernet.*
Salmo L, 18-19.

[3] *Si esuriero, non dicam tibi; meus est enim orbis terrae et plenitudo ejus. Numquid manducabo carnes taurorum aut sanguinem hircorum potabo?*
Salmo XLIX. 12-13.

[4] *Inmola Deo sacrificium laudis er redde Altissimo vota tua et invoca me in die tribulationis, et eximam te et glorificabis me.*
Salmo XLIX, 14-15.

Da mesma forma, em outro profeta diz:

Com que é que me apresentarei ao Senhor e me inclinarei perante o Altíssimo Deus meu? Apresentar-me-ei diante dele com holocaustos, com reses de um ano? Agradará ao Senhor o sacrifício de milhares de carneiros, de dezenas de milhares de gordos bodes?

Em compensação da minha impiedade dar-lhe-ei os meus primogénitos, o fruto das minhas entranhas em compensação do pecado da minha alma? Homem! não te foi já explicado o que é bom?

Que te poderá o Senhor exigir senão que pratiques a justiça, que ames a misericórdia e que estejas preparado para caminhar com o Senhor teu Deus [5]?

Estas palavras do profeta distinguem e mostram claramente duas coisas: que Deus não reclama os sacrifícios por si mesmos, e que eles são a figura dos que ele reclama. Diz-se na Epístola escrita para os hebreus:

Não vos esqueçais de fazer o bem e de ser generosos, porque é por tais sacrifícios que se agrada a Deus [6].

Por isso é que este texto

prefiro a misericórdia ao sacrifício [7]

significa apenas que é preciso preferir um certo sacrifício a um outro sacrifício. Porque aquilo a que todos chamam sacrifício é o sinal do verdadeiro sacrifício. A misericórdia

---

[5] *In quo adprehendam Dominum, assumam Deum meum excelsum? Si adprehendam illum in holocaustis, in vitulis anniculis? Si acceptaverit Dominus in milibus arietum aut in denis milibus hircorum pinguium? Si dedero primogenita mea impietatis fructum ventris mei pro peccato animae meae? Si adnuntiatum est tibi, homo, bonum? Aut quid Dominus exquirat a te nisi facere judicium et diligere misericordiam et paratum esse ire cum Domino Deo tuo?*

Miq., VI, 6 e segs.

[6] *Bene facere et comunicatores esse nolite oblivisci; talibus enim sacrificiis placetur Deo.*

Heb., XIII, 16.

[7] *Misericordiam volo quam sacrificium.*

Oseias, VI, 6.

é que é o verdadeiro sacrifício; daí a palavra que acabo de citar:

porque é por tais sacrifícios que se agrada a Deus [8].

Todas estas prescrições divinas da escritura, respeitantes aos sacrifícios do tabernáculo ou do templo, são, portanto, figuras que se referem ao amor de Deus e do próximo. Realmente, como está escrito, é «nestes dois mandamentos que se resumem toda a lei e os profetas».

---

[8] *talibus enim sacrificiis placetur Deo.*
Id. Ib.

CAPÍTULO VI

O verdadeiro e perfeito sacrifício

O verdadeiro sacrifício é, pois, toda a obra que contribui para nos unir a Deus numa santa sociedade, isto é, toda a obra destinada a esse bem supremo graças ao qual podemos ser verdadeiramente felizes. É por isso que a própria misericórdia que nos leva a socorrer o nosso semelhante, se não é praticada por amor de Deus, não é um sacrifício. Porque, embora cumprido ou oferecido pelo homem, o sacrifício nem por isso deixa de ser uma coisa divina. É por isso que os antigos latinos lhe davam também esse nome. Consequentemente, o homem consagrado em nome de Deus e a Deus oferecido, é ele mesmo um sacrifício, na medida em que morre para o mundo a fim de viver para Deus. De facto, isto também respeita à misericórdia que cada um pratica para consigo mesmo. Por isso está escrito:

Tem piedade da tua alma, tornando-te agradável a Deus [1].

Também o nosso corpo, quando o mortificamos pela temperança, é um sacrifício se, como deve ser, o fazemos por Deus, sem fazermos dos nossos membros armas de iniquidade para o pecado, mas sim armas de justiça para Deus. A isso nos exortando, diz o Apóstolo:

---

[1] *Miserere animae tuae placens Deo.*
Ecles., XXX, 24.

Suplico-vos, irmãos, pela misericórdia de Deus, que ofereçais os vossos corpos como hóstia viva, santa, agradável a Deus, como homenagem racional vossa[2].

Se, pois, o corpo, ser inferior de que a alma se utiliza como de um servidor ou de um instrumento, é um sacrifício quando o seu uso bom e recto se refere a Deus, — quanto mais não será a própria alma um sacrifício quando se refere a Deus, para que, inflamada do fogo do seu amor, largue a forma de concupiscência do século e se reforme, submetendo-se a Deus, forma imutável — tornando-se-lhe assim agradável pelos reflexos que recebe da sua beleza. Como conclusão, o mesmo Apóstolo acrescenta:

E não queirais amoldar-vos a este século, mas reformai-vos, renovando a vossa mentalidade para reconhecerdes qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que é agradável, o que é perfeito[3].

Os verdadeiros sacrifícios são, portanto, as obras de misericórdia quer para connosco quer para com o próximo, e referidas a Deus. As obras de misericórdia não se praticam com outro fim que não seja: libertarmo-nos da infelicidade e seguidamente conseguirmos a felicidade — o que não se obtém senão graças ao bem supremo de que está escrito:

Para mim o bem é unir-me a Deus[4].

Daqui se conclui com segurança que toda esta cidade resgatada, isto é, a assembleia e a sociedade dos santos, é oferecida a Deus como um sacrifício universal pelo

---

[2] *Obsecro itaque vos, fratres, per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum.*
Rom., XII, 1.

[3] *Et nolite conformari huic saeculo; sed reformamini in novitate mentis vestrae ad probandum vos quae sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum.*
Rom., XII, 2.

[4] *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.*
Salmo LXXII, 28.

Magno Sacerdote que, para de nós fazer o corpo de uma tal cabeça, a si mesmo se ofereceu por nós na sua paixão sob a forma de escravo. Foi, efectivamente, esta a forma que Ele ofereceu, foi nela que Ele se ofereceu, porque é graças a ela que Ele é mediador, é nela que é sacerdote, é nela que é sacrifício.

Por isso nos exortou o Apóstolo a que ofereçamos os nossos corpos como hóstia viva, santa, agradável a Deus, como homenagem racional; a não nos amoldarmos a este século, mas a irmo-nos transformando com a nova mentalidade; e — para mostrar-nos qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito, porque o sacrifício na sua totalidade somos nós próprios — o Apóstolo continua:

> *O que realmente, em virtude da graça divina que me foi concedida, eu digo a quem quer que se encontre no meio de vós, é isto: não sinta a seu próprio respeito mais do que convém sentir, mas sinta de maneira que seja moderado o seu sentir, cada um segundo o grau de fé que Deus lhe atribuiu. Pois, como em um só corpo nós temos muitos membros, — e nem todos os membros têm a mesma função —, assim nós, que muitos somos, constituímos em Cristo um só corpo, sendo individualmente membros uns dos outros, possuindo dons diferentes conforme a graça que nos foi concedida* [5].

Tal é o sacrifício dos cristãos

> *muitos somos um só corpo em Cristo* [6].

E este sacrifício a Igreja não cessa de o reproduzir no Sacramento do altar bem conhecido dos fiéis: nele se mostra que ela própria é oferecida no que oferece.

---

[5] *Dico enim per gratiam Dei, quae data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam; sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent: ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quae data est nobis.*

Rom., XII, 3 e segs.

[6] *multi unum corpus in Christo.*

Id. Ib.





CAPÍTULO VII

É tal o amor que os santos anjos nos têm que querem que prestemos culto, não a eles, mas ao único e verdadeiro Deus.

É com razão que estes seres imortais e bem-aventurados, estabelecidos nas moradas celestes, se regozijam por participarem do seu Criador, de cuja eternidade recebem a sua estabilidade, de cuja verdade recebem a certeza, de cujo favor recebem a santidade. E porque nos amam com amor misericordioso, a nós mortais e infelizes, para que sejamos felizes e imortais, não querem que lhes votemos a eles os nossos sacrifícios mas Àquele de quem eles próprios, como bem sabem, são connosco o sacrifício. Realmente, com eles formamos a única Cidade de Deus a que se refere o Salmo:

De ti se disseram as coisas mais gloriosas, ó Cidade de Deus [1].

E uma parte dela, que somos nós, peregrina; e a outra parte, que são eles, presta auxílio. É dessa Cidade Suprema, onde a vontade de Deus é a lei inteligível e imutável, é dessa como que Cúria do Alto (efectivamente é lá que se cuida de nós) que nos vem, pelo ministério dos anjos esta Escritura onde se lê:

---

[1] *Gloriosissima dicta sunt de te, Civitas Dei.*
Salmo LXXXVI, 3.

Será exterminado aquele que sacrificar aos deuses em vez de somente ao Senhor[2].

Esta Escritura, esta lei, preceitos como este, foram confirmados por tão grandes milagres que não é possível pôr em dúvida a quem querem aqueles espíritos imortais e bem-aventurados (que querem para nós o que eles são) que nós ofereçamos sacrifícios.

---

[2] *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli.*
Êx., XXII, 20.

CAPÍTULO VIII

Milagres que Deus se dignou acrescentar às suas promessas, ainda pelo ministério dos anjos, para tornar mais firme a fé das almas piedosas.

Parecerá que me estendo de mais ao recordar de tão longo passado os milagres que atestam a verdade das promessas de Deus, quando predisse, há milhares de anos, a Abraão, que, em sua descendência, todos os povos da Terra seriam benditos. Quem não admirará estes factos:

a Abraão, uma esposa estéril dá um filho numa idade em que nem uma mulher fecunda pode ter filhos;

num sacrifício de Abraão, uma chama desce dos Céus e passa por entre os pedaços da vítima;

ao mesmo Abraão, anjos revestidos da forma humana, que ele recebeu como hóspedes, predizem o incêndio de Sodoma pelo fogo do Céu e confirmam-lhe as promessas de Deus acerca da vinda de um filho;

Lot, filho de seu irmão, com a ajuda dos mesmos anjos, é preservado do incêndio que vai cair sobre Sodoma;

a mulher deste, já a caminho, olha para trás e, subitamente é transformada em sal, avisando-nos, como um grande símbolo, de que ninguém deve desejar as coisas passadas quando já trilha o caminho da libertação?

E quantos e quão grandes prodígios foram ainda realizados por Moisés no Egipto para arrancar o povo de Deus ao jugo da servidão! Lá os magos do Faraó, isto é, do rei do Egipto que oprimia este povo, receberam de Deus a permissão de operar alguns prodígios, mas para tornar a sua derrota ainda mais maravilhosa. Efectivamente operavam, com sortilégios, encantações mágicas,

obras favoritas dos maus anjos, isto é, dos demónios; mas Moisés provido dum poder tanto mais temível, porque agia com toda a justiça em nome de Deus, que fez o Céu e a Terra, venceu-os facilmente ajudado pelos anjos. À terceira praga confessaram-se impotentes e Moisés, por uma disposição cheia de mistério, acabou o número das dez pragas. Foi então que o coração endurecido do Faraó e dos Egípcios cedeu, deixando partir o povo de Deus. Depressa se arrependeram e procuraram alcançar os Hebreus fugitivos. Enquanto estes passavam, o mar manteve-se dividido e seco para, logo depois, as suas águas se juntarem novamente, cobrindo e aniquilando os Egípcios.

Que direi dos prodígios que se multiplicaram sob o influxo surpreendente da divindade durante a travessia do deserto por aquele povo?

— águas impróprias para beber perdem o amargor, mercê do lenho que para elas atiraram por ordem de Deus, e dessedentaram os Hebreus sequiosos;

— o maná que caiu do Céu para os saciar — e como a quantidade a colher era medida, tudo o que mais se colhesse apodrecia com vermes nele nascidos; mas a medida dupla colhida na véspera de Sábado (porque era proibido colhê-lo nesse dia), não era atingida pela podridão;

— para os que desejavam comer carne — e parecia impossível encontrá-la em quantidade suficiente para tanta gente — encheram-se os campos de aves e o acicate da gula foi aniquilado pelo excesso de fartura;

— surgem os inimigos a cortarem a passagem e travam combate — mas Moisés ergue uma prece com os braços estendidos em forma de cruz e os inimigos são esmagados sem que tombe um só dos Hebreus;

— aparecem sediciosos entre o Povo de Deus, separam-se da sociedade divinamente instituída — e a terra abre-se e engole-os vivos, exemplo visível dum castigo invisível;

— a vara fere o rochedo — e a água jorra em abundância para matar a sede de tão grande multidão;

— mordeduras mortais de serpentes, justo castigo dos pecadores, são curadas à vista de uma serpente de bronze levantada sobre um madeiro, para que seja aliviado o povo abatido e que, pela imagem de uma morte de certo modo crucificada, seja simbolizada a destruição da morte pela morte —? Esta serpente foi conservada em memória do milagre; mas quando o povo transviado começou a adorá-la como a um ídolo, o rei Ezequias, com uma piedade digna mais que todas de memórias pondo toda a sua religião e todo o seu poder ao serviço de Deus, fê-la em estilhaços.



CAPÍTULO IX

Artes ilícitas no culto dos demónios acerca das quais o platónico Porfírio hesita, ora aprovando-as ora reprovando-as.

Estes casos e muitos outros semelhantes, que seria demasidado longo recordar, tinham por fim favorecer o culto do único Deus verdadeiro e de proibir o dos múltiplos falsos deuses. Resultavam de uma fé simples e de uma piedosa confiança, e não de encantamentos e de vaticínios compostos na arte da sacrílega curiosidade a que umas vezes se chama *magia,* outras se dá o nome mais detestável de *goecia,* ou ainda o aparentemente mais honroso de *teurgia;* com estas distinções procuram fazer crer que entre as pessoas dadas a estas artes ilícitas, umas são condenáveis — aquelas a que vulgarmente se dá o nome de *maléficas* são as que, diz-se, se relacionam com a *goecia* e outras são louváveis — as que se relacionam com a *teurgia.* Mas a realidade é que tanto umas como as outras estão ligadas aos ritos falazes dos demónios que se apresentam com nome de anjos.

Porfírio chega mesmo a prometer uma espécie de purificação da alma pela teurgia, mas fá-lo numa exposição um tanto indecisa e tímida; nega, porém, que por esta arte se obtenha o regresso a Deus. Como vês, entre o vício de uma sacrílega curiosidade e a profissão de filosofia, flutua em posições contrárias. Realmente, ora nos põe de sobreaviso contra essa arte, declarando-a falaciosa, perigosa na sua prática e proibida pelas leis — ora, como se cedesse aos seus panegiristas, a considera útil para purificar uma parte da alma, não, com certeza, a parte inte-

lectual que percebe a verdade das realidades inteligíveis, que não tem qualquer semelhança com os corpos, mas a parte espiritual que capta as imagens dos objectos corporais. Efectivamente, diz que, por meio de certos ritos teúrgicos chamados *teletas*[1], esta parte da alma está disposta e preparada para acolher os espíritos e os anjos e para ver os deuses. Mas confessa que essas *teletas* teúrgicas não conferem à alma intelectual qualquer purificação que a disponha a ver o seu Deus e a perceber as verdadeiras realidades. Disto se pode inferir que tipo de deuses se vêem, na sua opinião — e que tipo de visão (que não mostra as verdadeiras realidades) se obtém pelos ritos teúrgicos. Diz, por fim, que a alma racional ou, como prefere dizer, intelectual, pode refugiar-se na sua própria vida sem que o que nela há de «espiritual» tenha sido purificado por qualquer artifício teúrgico. Aliás, a purificação do espírito pela teurgia não basta para a conduzir à imortalidade e à eternidade.

Distingue os anjos dos demónios, explicando que têm por residência — os demónios o ar, e os anjos o éter, o empíreo; e, embora avise que convém servirmo-nos da amizade dos demónios, com cuja ajuda cada um de nós se pode levantar da terra, embora pouco, após a morte, reconhece, todavia, que é por outra via que se chega à sociedade superior dos anjos. Que se deve evitar a companhia dos demónios, encontra-se nele por assim dizer a confissão explícita, quando diz que a alma, no decurso das expiações que sofre após a morte, tem horror ao culto dos demónios que a rodeavam. E esta teurgia, que ele nos recomenda como conciliadora dos anjos e dos deuses, não pôde ele negar que actua nas potências que invejam a purificação da alma, ou favorecem as manobras destes

---

[1] *Teletas*. v. nota 1 do Cap. XXIII, a pág. 945.

invejosos. A este propósito expõe os queixumes não sei de que caldeu, dizendo:

Um bom homem na Caldeia queixa-se de que os seus grandes esforços em purificar a sua alma não tiveram sucesso porque um invejoso, prático nestes mistérios, tinha prendido as potências, conjurando-as com preces sagradas, impedindo-as assim de lhe concederem o favor solicitado. Portanto, este prendeu e aquele não desprendeu [2].

Este exemplo, na sua opinião, mostra que a teurgia é uma ciência capaz de fazer tanto o bem como o mal, quer entre os deuses quer entre os homens; e, no seu entender, os deuses também experimentam essas perturbações que Apuleio atribui indiferentemente aos demónios e aos homens, mas separa dos demónios os deuses ao atribuir a estes moradas no éter, ponto este em que reafirma as ideias de Platão.

---

[2] *Conqueritur vir in Chaldaea bonus, purgandae animae magno in molimine frustatos sibi esse successus, cum vir ad eadem poten tactus invidia adjuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. Ergo et ligavit ille, et iste non solvit* (a).

(a) Este texto é, com toda a probabilidade, transcrito da tradução latina da obra de Porfírio *De regressu animae* por Mário Vitorino. Esta tradução, bem como todas as de Vitorino, perdeu-se. Sobre Vitorino (Gaio Mário) v. nota ao Cap. II, 5.1 da Nota Biográfica sobre Santo Agostinho.

CAPÍTULO X

A teurgia promete uma falsa purificação das almas pela invocação dos demónios

Eis agora outro platónico — dizem que mais douto —, Porfírio, que reconhece a não sei que disciplina teúrgica o poder de aprisionar os próprios deuses nos laços das paixões e das agitações interiores, pois as preces sagradas podem conjurá-los e impedi-los de concederem a uma alma a purificação. Qualquer pessoa pode, ordenando-lhes o mal, aterrá-los ao ponto de não poder qualquer outra que lhes peça o bem e recorra para tal à mesma arte teúrgica, dissipar o seu terror ou dar-lhes a liberdade de concederem um favor.

Quem não verá em tudo isto invenções de demónios mentirosos — a não ser que seja o mais miserável dos seus escravos, indigno da graça do verdadeiro libertador? Realmente, se estas práticas se dirigissem a deuses bons, o homem de bem, ao procurar a purificação da alma, teria com certeza mais crédito junto deles, do que o mau ao procurar opor-se-lhes. Ou então, se os deuses justos julgassem o homem de que se trata indigno de ser purificado, deveriam, com certeza, não se deixar amedrontar por um invejoso, nem paralizar-se, como diz o mesmo, com medo de uma divindade mais poderosa, mas recusar o favor por seu livre alvedrio. É de pasmar que aquele tão bom caldeu que desejava purificar a sua alma pelos ritos teúrgicos, não tenha encontrado algum deus superior, quer para inspirar um maior temor e assim constranger os deuses timoratos a fazerem o bem, quer para repelir quem os aterrorizou e permitir-lhes que fizessem livremente o bem. Talvez que

ao bom teurgo tenham faltado os ritos sagrados capazes de purificar primeiro deste receio pestilento esses deuses que ele invocava como purificadores da alma. De facto, como explicar que se possa recorrer a um deus mais poderoso para os amedrontar e se não possa fazê-lo para os purificar? Será que se encontra um deus que exalta o invejoso e amedronta os deuses para que não façam o bem e não se encontra um que exalte o homem de boa vontade e liberte os deuses do seu temor para que façam o bem?

Ó teurgia luminosa! Ó purificação da alma digna de ser proclamada em que impera mais a imunda inveja do que a mais pura vontade de bem-fazer! Ou antes: ó falácia dos malignos espíritos, digna de ser evitada e detestada para ser atendida uma doutrina de salvação! Se, como ele diz, os que realizam estas purificações sórdidas por ritos sacrílegos vêem no seu espírito, devidamente purificado, certas imagens maravilhosamente belas, anjos e deuses (se é verdade que assim é), é porque, como diz o Apóstolo, Satanás se transfigura em anjo de luz. Este é que é o autor dessas imagens; este é que deseja prender as almas infelizes nas redes dos mistérios enganadores duma multidão de falsos deuses e desviá-las do verdadeiro culto do verdadeiro Deus, único capaz de as purificar e de as amar; ele é que, como diz Proteu,

se reveste de toda a casta de formas [1].

perseguindo com hostilidade, socorrendo com enganos, e de ambas as formas prejudicando.

---

[1] *formas se vertit in omnes.*
Vergílio, Geórg., IV, 411.

CAPÍTULO XI

Carta de Porfírio ao egípcio Anebonte pedindo que o instrua sobre as diversas categorias de demónios.

Este Porfírio mostrou-se mais sensato no escrito dirigido ao egípcio Anebonte, onde, sob o pretexto de o consultar e interrogar, desmascara e destrói essas artes sacrílegas e condena todos os demónios. Afirma que, por sua imprudência, são arrastados por um húmido vapor e por isso não se encontram no éter mas no ar abaixo da Lua e mesmo no globo da Lua. Todavia, não se atreve a imputar a todos todas as imposturas, maldades e inépcias que justificadamente o revoltam. Tal como os outros, a alguns deles chama benéficos, embora confesse que, na generalidade, são desprovidos de senso. Admira-se, porém, de que os deuses se deixem cativar pelas vítimas e até se vejam empurrados e constrangidos a fazer a vontade dos homens. E se os deuses se distinguem dos demónios pelo corpo e pela incorporeidade, admira-se também como se hão-de ter por deuses o Sol e a Lua e os demais astros visíveis no Céu que, não duvida, são corpos; e, se são deuses, porque é que se diz que uns são benéficos e outros são maléficos? E como é que se unem aos incorpóreos os que são corpóreos?

Pergunta ainda, como quem duvida, se os adivinhos e os operadores de prodígios tiram o seu poder das disposições da alma ou de certos espíritos vindos de fora. Na sua opinião tiram-no mais de espíritos que vêm de fora — pois, utilizando pedras e ervas, prendem pessoas, abrem portas trancadas e realizam outros prodígios deste género. Diz

ele que outros pensam que há certo género de seres cujo ofício consiste em atender às demandas, seres falazes por natureza, que adoptam todas as formas, todos os aspectos, fingindo-se ora deuses, ora demónios, ora almas de falecidos. É deles que provêm todas estas obras que parecem boas ou más — e, pelo contrário, empurram para o mal, caluniam e servem de obstáculo aos diligentes servidores da virtude. Cheios de temeridade e altivez, apreciam os perfumes e prendem-se com lisonjas. Isto e tudo o que respeita a este género de espíritos falazes e malígnos que vêm de fora para a alma, abusando dos sentidos do homem desperto ou adormecido, o confirma Porfírio sem se confessar convencido, mas com tanta reserva na sua dúvida e nas suas suspeitas que chega a apresentar esta opinião como se fosse sustentada por outros. Claro que era difícil a um tão grande filósofo conhecer ou contestar sem receio toda esta diabólica sociedade, que qualquer velhota cristã reconhece sem dificuldade e detesta sem relutância. Também pode acontecer que Porfírio receie ofender o seu correspondente Anebonte, glorioso pontífice de tais mistérios, e os outros admiradores de obras semelhantes, consideradas como divinas e pertencentes ao culto dos deuses.

Continuando na sua exposição e indagação dos factos, lembra-nos que estes, considerados com sensatez, não podem deixar de ser atribuídos senão as potências malignas e enganadoras. Realmente, pergunto eu:

porque é que, depois de se invocarem os melhores, se lhes ordena, como se fossem os piores, que cumpram as ordens injustas dos homens?

porque é que não atendem um suplicante atingido por artes de Vénus e não cessam de atirar toda a gente para uniões impudicas?

porque é que impõem aos seus sacerdotes a abstinência da carne, sem dúvida para evitarem as contaminações dos odores corporais, e, todavia, eles próprios são atraídos por outras emanações, especialmente pelo fedor das vítimas? E, ao mesmo tempo que se proíbe ao assistente todo o

contacto com o cadáver, as suas cerimónias celebram-se, a maior parte das vezes, com cadáveres. O que acontece é que um homem, escravo de qualquer vício, ameaça e amedronta com as suas mentiras, não um demónio ou a alma de um morto, mas o próprio Sol, a Lua ou qualquer outro astro para lhes extorquir a verdade! Na realidade ameaça-os até de estilhaçar o Céu e de cometer outras façanhas semelhantes de que o homem é incapaz, para levar os deuses aterrados, como estúpidas crianças, por vãs e ridículas provocações, a executarem o que ele lhes ordena.

Conta ainda Porfírio que um certo Querémon, perito em tais artes sagradas, ou antes sacrílegas, escreveu que os mistérios de Ísis e de seu esposo Osíris, muito celebrados no Egipto, têm um enorme poder para constrangerem os deuses a fazer o que lhes é ordenado, quando aquele que quer forçá-los por seus encantamentos *(carmina)* os ameaça de desvendar e arruinar esses mistérios, gritando-lhes com voz terrível que irá até ao ponto de dispersar os membros de Osíris se deixarem de executar as suas ordens. Com razão se admira Porfírio de que um homem dirija estas ou outras vãs e loucas ameaças, não a qualquer homem, mas aos próprios deuses celestes resplandecentes de luz sideral e de que, longe de falhar, consiga pela violência coagi-los e levá-los pelo terror a fazerem o que ele quer. Mas o certo é que ele finge admirar-se e pedir a explicação de tais coisas, para dar a entender que elas são obra desses espíritos de que acima faz a descrição segundo a opinião alheia: espíritos enganadores não por natureza, como ele supõe, mas por perversidade, fazendo-se passar por deuses e por almas de defuntos, mas não, como ele próprio diz, por demónios que na realidade são. E se lhe parece que é com ervas, pedras, animais, certos ruídos ou palavras, figuras ou representações, ou ainda observando certos movimentos dos astros na rotação do Céu, que os homens podem forjar na Terra poderes capazes de obter tais efeitos, tudo isso pertence aos mesmos demónios mistificado-

res das almas a eles submetidas que encontram nos erros dos homens um divertimento voluptuoso. Portanto, ou Porfírio, na verdade, embora deles tendo duvidado e acerca deles tendo procurado informar-se, recorda, todavia, tais factos para os confundir e refutar e para demonstrar que eles dizem respeito, não a potências capazes de ajudar-nos a conseguir a vida bem-aventurada, mas sim a falazes demónios;

ou então, pensando melhor do filósofo, este não quis ferir, à maneira sobranceira e autoritária de um doutor, um egípcio votado a esses erros e convencido da importância da sua ciência, nem quis perturbá-lo com a oposição frontal de um adversário,

mas, com a humilde compostura de um homem que interroga no desejo de se instruir, levá-lo a reflectir e a mostrar-lhe como são desprezíveis ou mesmo dignas de rejeição estas coisas.

Depois, quase no fim da sua carta, pede-lhe que ensine o caminho para a bem-aventurança, segundo a sabedoria do Egipto. De resto, quanto àqueles cujas relações com os deuses se limitam a importunar o seu espírito divino para encontrarem um fugitivo, ou para comprarem uma propriedade, por causa de um casamento ou de um negócio ou de qualquer outra coisa deste género, parece, diz ele, terem cultivado em vão a sabedoria. E ainda que essas divindades, com que se relacionaram, fizessem revelações exactas acerca de outros assuntos — pois que àcerca da bem-aventurança nenhum conselho prudente e útil foram capazes de dar — nem por isso seriam deuses os bons demónios, mas apenas aquilo a que se chama um embuste ou uma mera ficção humana.

CAPÍTULO XII

Milagres que o verdadeiro Deus opera pelo ministério dos santos anjos.

Todavia, como com essas artes se realizam tantas e tais coisas que ultrapassam todos os limites da capacidade humana — que resta senão que todos estes prodígios, que parecem divinamente preditos ou cumpridos, mas sem relação com o culto do Deus único (em cuja união, como confessam e atestam largamente mesmo os platónicos, se encontra o único bem beatífico), sejam prudentemente considerados como divertimento dos malignos demónios e obstáculos sedutores que a verdadeira religião deve evitar? Mas todos os milagres realizados por ordem divina pelos anjos ou por qualquer outro modo, tendo por finalidade recomendar o culto e a religião do Deus único no qual, e só no qual existe a vida bem-aventurada, devem ser considerados como provenientes, operando Deus neles, da acção ou da intercessão dos que nos amam segundo a verdade e a piedade.

Não devem ser ouvidos os que negam que Deus invisível possa fazer milagres visíveis. Nem mesmo esses podem negar que este mesmo Deus fez o mundo que, não há dúvida, é visível. Tudo o que de maravilhoso acontece neste mundo é, com certeza, menos do que o mundo no seu todo, isto é, do que o Céu e a Terra e tudo o que encerram — obras que, indubitavelmente, foi Deus quem as fez. Mas tal como Aquele que as fez, assim também o modo como as fez, se conserva oculto e incompreensível ao homem. Talvez os milagres das naturezas visíveis tenham perdido o seu valor devido a tantas vezes terem

sido observados. Todavia, se encararmos com olhos de ver, veremos que são superiores aos mais extraordinários e mais raros. Realmente, o homem é um milagre maior do que qualquer milagre feito por um homem.

É por isso que Deus, que fez o Céu e a Terra visíveis, não desdenha fazer no Céu e na Terra milagres visíveis para estimular a alma, ainda presa às coisas visíveis, a adorá-lo a Ele invisível. Mas «onde» e «quando» os fará — é n'Ele o objecto dum desígnio imutável em cuja disposição se encontram já presentes os tempos futuros. É que Ele move as coisas temporais e não se move no tempo. Para Ele, conhecer o que se vai fazer e o que está feito é tudo o mesmo; nem atende os que o invocam de forma diferente dos que o hão-de invocar. Mesmo quando são os anjos que atendem, é Ele ainda quem neles atende como no seu verdadeiro templo que não é feito pelas mãos dos homens. O mesmo ocorre com os seus homens santos. E os preceitos realizam-se no tempo em conformidade com a lei eterna.

CAPÍTULO XIII

Deus invisível tem-se muitas vezes mostrado visível, não tal qual é, mas como o podem suportar os que o vêem.

Não é de estranhar que Deus, sendo invisível, se tenha apresentado muitas vezes visível aos Patriarcas. Assim como o som faz perceber um pensamento encerrado no silêncio do espírito sem ser propriamente o pensamento, assim também a forma, sob a qual aparece Deus invisível por natureza, não é o que Ele é. Todavia, era a Ele mesmo que se via sob a forma corporal como era o próprio pensamento que se percebia no som da voz. Os Patriarcas não ignoravam que viam o Deus invisível sob uma forma corporal que não era Ele próprio.

Falava com Moisés e este também lhe dirigia a palavra, chegando a pedir-lhe:

> *Se diante de ti encontrei graça, mostra-te a mim para que eu, vendo-te, te conheça* [1].

Como era preciso que a lei fosse proclamada pelos anjos duma forma terrífica, não a um só homem nem a poucos sábios, mas a toda uma nação e a um povo enorme, diante do povo aconteceram prodígios sobre a montanha onde a lei lhe foi dada por intermédio de um só homem, enquanto a multidão presenciava o que de terrível e terrífico se ia desenrolando. A verdade é que o povo de Israel não acreditou em Moisés como os Lacedemónios acreditaram no seu Licurgo, isto é, que ele tinha recebido de Júpi-

---

[1] *Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temet ipsum scienter ut videam te.* Êx., XXXIII, 13.

ter ou de Apolo as leis que estabeleceu. Efectivamente, quando o povo recebeu a lei que lhe prescrevia o culto do único Deus — sinais e movimento sob os seus olhares operados nas coisas, na medida que a Divina Providência considerava conveniente, tornavam evidente que, para dar essa lei, a criatura era mero instrumento do Criador.

CAPÍTULO XIV

Deve-se prestar culto ao único Deus não só pelos seus benefícios eternos mas também pelos seus benefícios temporais, uma vez que tudo está sob o domínio da sua Providência.

Tal como o de um só homem, assim também o correcto progresso educacional do género humano, que está a cargo do povo de Deus, se desenrola através de jornadas no tempo, como que em idades escalonadas. Assim, ele se eleva das coisas temporais à inteligência das eternas e das visíveis às invisíveis. Nem mesmo no tempo em que Deus permitia a este povo recompensas visíveis lhe era menos prescrito que adorasse o Deus único para que a alma humana, mesmo na mira dos bens terrenos desta vida passageira, a nenhum outro que não fosse o seu verdadeiro criador e senhor se submetesse. Realmente, todo o bem que os anjos ou os homens podem fazer aos homens depende de um só Deus Omnipotente, e duvidar disto é uma loucura.

No *De Providentia* [1] o platónico Plotino prova pela beleza das florinhas e das folhas que esta providência desce de Deus altíssimo, cuja beleza é inteligível e inefável, até aos mais pequenos seres da Terra. Todos estes seres, assegura ele, tão humildes e tão rapidamente perecíveis, não poderiam ter nas suas formas estas proporções harmoniosas se não tivessem recebido a marca da origem em que

---

[1] A citação que Santo Agostinho faz de Plotino é tirada precisamente do L. III das Ennéadas cujo título **περὶ προνοίας** é em latim *De Providentia* (Acerca da Providência).

reside a forma inteligível e imutável que em si contém ao mesmo tempo *(simul)* todas as perfeições. É o que mostra o Senhor Jesus quando diz:

> *Olhai os lírios do campo: não trabalham nem fiam* (a). *Porém digo-vos: nem o próprio Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles. Ora se o feno do campo, que hoje existe mas amanhã é lançado ao fogo, Deus assim veste — quanto mais a vós, ó gente de pouca fé*[2].

Com toda a razão, portanto, a alma humana, ainda debilitada pelos desejos terrenos, que no tempo prefere os mais baixos e terrenos bens necessários a esta vida transitória, desprezíveis em comparação dos favores eternos da outra vida, bom é que se habitue a não os esperar senão de Deus único, de maneira que, mesmo quando os deseja, se não afaste do culto desse Deus ao qual não pode chegar senão desviando-se deles com desprezo.

---

[2] *Considerate lilia agri, non laborant neque neunt* (a). *Dico autem vobis, quia nec Salomon in tota gloria sua sic amictus est sicut unum ex eis. Quod si foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, modicae fidei?*

Mat., VI, 28.

(a) No texto utilizado vem *neunt;* Migne, porém, traz *nent* que é a forma normal da 3.ª pess. do plur. do pres. do indic. do verbo *neo* (tecer, fiar).

CAPÍTULO XV

Ministério dos santos anjos ao serviço da Providência.

Assim, pois, aprouve à divina Providência ordenar o curso dos tempos de modo que a lei que prescreve o culto do único Deus verdadeiro fosse promulgada, como já disse e se lê nos Actos dos Apóstolos, pelo ministério dos anjos. Apareceu, então, visivelmente a pessoa do próprio Deus, não em sua própria substância que permanece sempre invisível aos olhos corruptíveis, mas por sinais reveladores, por intermédio de uma criatura submetida ao criador; sílaba a sílaba, através das durações sucessivas dos tempos dessas sílabas, falava por meio das palavras da linguagem humana Aquele que, não corporal mas espiritualmente, não sensível mas inteligivelmente, não temporal mas por assim dizer eternamente, fala uma linguagem que não começa nem acaba. É a Ele que ouvem com maior pureza, não com o ouvido do corpo mas com o da mente, os seus ministros e mensageiros que gozam, em imortal beatitude, da sua verdade imutável e realizam, sem vacilações nem dificuldades, o que, de maneiras inefáveis, ouvem que deve ser realizado e deve chegar até estes seres visíveis e sensíveis.

Ora esta lei, segundo as conveniências do tempo, foi dada para obter primeiro, como já disse, as promessas terrenas, sempre significadoras das eternas que, nos sacramentos visíveis, muitos celebrariam e poucos entenderiam. Todavia, o culto de um único Deus é clarissimamente prescrito pelo testemunho convergente de todas as pala-

vras e de todos os ritos desta lei; o culto não de um deus tirado da turbamulta, mas, sim o culto d'Aquele que fez o Céu e a Terra, todas as almas e todos os espíritos — tudo o que não é Ele. Ele fez — as coisas foram feitas; e para que as coisas sejam e se encontrem bem, têm necessidade de quem as fez.

CAPÍTULO XVI

Para se merecer a vida eterna tem que se acreditar nos anjos que para si exigem honras divinas ou nos que mandam servir em santa religião, não a si, mas ao único Deus?

Mas em que anjos devemos acreditar a propósito da vida eterna? Nos que pretendem que sejam eles próprios honrados com ritos religiosos, pedindo aos mortais que lhes prestem culto e sacrifícios? Ou nos que declaram que esse culto é todo ele devido ao único Deus criador do universo e deve, como eles próprios dizem, ser prestado com autêntica piedade Àquele cuja contemplação faz a felicidade deles e, conforme prometem, fará a nossa? Realmente, a visão de Deus é visão de uma tal beleza, digna de um tão grande amor que, sem ela, o homem dotado e cumulado de todos os bens nem por isso deixa de ser, como Plotino não hesita em afirmar, o maior desgraçado. Quando, pois, diversos anjos, com sinais prodigiosos nos convidam a prestarmos culto de latria, uns ao Deus único, outros a eles próprios, proibindo, todavia, os primeiros que se adorem os segundos, não ousando estes proibir que se adore aquele — a quais de uns e outros se deve prestar crédito? Respondam os platónicos, respondam os filósofos de qualquer escola, respondam os *teurgos* ou antes os *periurgos* [1] — já que esta é a palavra que mais convém a

---

[1] O termo *periurgus* pode ser um «calembour» de Santo Agostinho fazendo «pendant» com *theurgus* e aparentado com as palavras latinas *jurgium, jurgare* (querela, altercar): — e o seu significado será, portanto, o de «disputador», «amigo de altercações». Mas também pode ser o

vras e de todos os ritos desta lei; o culto não de um deus tirado da turbamulta, mas, sim o culto d'Aquele que fez o Céu e a Terra, todas as almas e todos os espíritos — tudo o que não é Ele. Ele fez — as coisas foram feitas; e para que as coisas sejam e se encontrem bem, têm necessidade de quem as fez.

CAPÍTULO XVI

Para se merecer a vida eterna tem que se acreditar nos anjos que para si exigem honras divinas ou nos que mandam servir em santa religião, não a si, mas ao único Deus?

Mas em que anjos devemos acreditar a propósito da vida eterna? Nos que pretendem que sejam eles próprios honrados com ritos religiosos, pedindo aos mortais que lhes prestem culto e sacrifícios? Ou nos que declaram que esse culto é todo ele devido ao único Deus criador do universo e deve, como eles próprios dizem, ser prestado com autêntica piedade Àquele cuja contemplação faz a felicidade deles e, conforme prometem, fará a nossa? Realmente, a visão de Deus é visão de uma tal beleza, digna de um tão grande amor que, sem ela, o homem dotado e cumulado de todos os bens nem por isso deixa de ser, como Plotino não hesita em afirmar, o maior desgraçado. Quando, pois, diversos anjos, com sinais prodigiosos nos convidam a prestarmos culto de latria, uns ao Deus único, outros a eles próprios, proibindo, todavia, os primeiros que se adorem os segundos, não ousando estes proibir que se adore aquele — a quais de uns e outros se deve prestar crédito? Respondam os platónicos, respondam os filósofos de qualquer escola, respondam os *teurgos* ou antes os *periurgos* [1] — já que esta é a palavra que mais convém a

---

[1] O termo *periurgus* pode ser um «calembour» de Santo Agostinho fazendo «pendant» com *theurgus* e aparentado com as palavras latinas *jurgium, jurgare* (querela, altercar): — e o seu significado será, portanto, o de «disputador», «amigo de altercações». Mas também pode ser o

todas estas práticas. Enfim, respondam os homens, se neles existe, uma parte que seja, daquele sentido da sua natureza que os torna racionais; respondam, digo eu:

deve-se sacrificar a estes anjos ou deuses que o exigem para si próprios, ou só Àquele ao qual nos ordenam que o façamos os que no-lo proíbem quer em sua honra quer em honra dos outros?

E se nem uns nem outros fizessem milagres, limitando-se uns a prescrever sacrifícios em sua própria honra, e outros a prescrevê-los para os reservarem ao único Deus — a piedade deveria bastar para distinguir o que provém de um orgulho insolente do que deriva dum espírito autenticamente religioso. Direi mais: Se os que reclamam para si sacrifícios fossem os únicos a abalar as almas humanas pelos seus prodígios, e aqueles que as prescrevem para os reservarem ao Deus único não se dignassem fazer esses milagres visíveis, — seguramente que a autoridade destes últimos deveria prevalecer, não aos olhos do corpo mas ao juízo da razão. Mas Deus, para dar maior credibilidade às suas palavras de verdade, fez, por intermédio destes imortais mensageiros que proclamam, não o seu orgulho mas a majestade de Deus, milagres maiores, mais autênticos, mais brilhantes, para que não tivessem qualquer facilidade de persuadir os piedosos débeis da sua falsa religião os que, com a ostentação dos prodígios sensíveis, exigem para si próprios sacrifícios. Quem é que gostará de ser louco ao ponto de não escolher a verdade que deve seguir precisamente onde encontra os maiores sinais a admirar?

A história refere, realmente, alguns milagres dos deuses dos gentios. (Não me refiro aos fenómenos estranhos que, uma vez por outra, acontecem devido a causas ocultas da natureza, sempre estabelecidas e ordenadas pela

---

correspondente latinizado do termo grego περίεργος (indiscreto, minucioso — significando o que se dedica às coisas supérfluas, tais como as artes mágicas.

Ver. E. Jacquier — *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 578.

Providência divina; inusitados partos de animais, espectáculos insólitos no Céu e na Terra, simplesmente terríficos mas às vezes também nocivos, que, a crer na astúcia enganadora dos demónios, são pelos seus ritos conjurados e mitigados. Falo antes desses prodígios que apresentam com bastante evidência como um efeito da sua força e poderio, tais como: as imagens dos deuses Penates, que Eneias levou consigo ao fugir de Tróia, andarem, ao que se diz, por si próprias de um lugar para o outro; Tarquínio cortar um penhasco com uma navalha; a serpente de Epidauro acompanhar Esculápio enquanto ele navegou até Roma; uma mulherzinha, para provar a sua castidade, conseguir mover e arrastar, atada a um cinto, a nau em que era transportada a imagem da Mãe — Frígia que se tinha mantido imóvel apesar dos esforços de tantos homens e bois; uma virgem Vestal cuja integridade era contestada, pôr fim à discussão enchendo um crivo de água do Tibre sem ela se derramar). Estes prodígios e outros quejandos em nada se comparam com o poder e a grandeza dos operados, como lemos, entre o povo de Deus. Muito menos com estes se comparam ainda aquelas práticas, mágicas e teúrgicas, tidas por dignas de serem proibidas e castigadas pela lei dos próprios povos que adoravam esses deuses! A maior parte de tais prodígios eram puras aparências com que enganavam os sentidos dos mortais utilizando um hábil jogo de imagens — como era o caso de, como diz Lucano, se fazer descer a Lua:

Até que, de perto derrame a sua baba sobre as ervas rasteiras [2].

Se alguns destes factos parecem igualar materialmente algumas das obras dos santos, o fim que as distingue manifesta a incomparável superioridade destas. No primeiro caso trata-se de uma multidão de deuses que mere-

---

[2] *Donec supposita proprior despumet in herbas.*
Lucano, Farsália, VI, 506.

cem as honras dos sacrifícios tanto menos quanto mais as reclamam; no outro caso, é o Deus único que nos é recomendado: mas que — como no-lo atestam as suas Escrituras e como no-lo mostra, mais tarde, a abolição desses sacrifícios — não tem necessidade de semelhantes homenagens.

Se, portanto, alguns anjos reivindicam para si o sacrifício, é necessário preferir-lhes aqueles que o não reclamam para si mas sim para o Deus que servem, Criador de todas as coisas. É por aí, realmente, que eles mostram com que sincero amor nos amam, pois querem pelo sacrifício fazer de nós, não súbditos seus mas antes súbditos d'Aquele cuja contemplação faz a sua felicidade, e querem ainda ajudar-nos a chegar até Àquele que jamais abandonaram. E se os anjos reclamam sacrifícios — não apenas para um mas para vários, não para eles próprios mas para os deuses de quem são anjos — mesmo, então, é necessário preferir-lhes os que são anjos do único Deus dos deuses: estes anjos com tal força ordenam que só a Deus único se ofereçam sacrifícios, que chegam a proibir se ofereçam a qualquer outro — ao passo que nenhum dos outros anjos proíbe que se ofereçam sacrifícios Àquele ao qual estes ordenam que se ofereçam. Mas se, como o indica a sua soberba falácia, aqueles que reclamam sacrifícios, não para o único Deus Soberano, mas para si próprios, não são nem bons anjos nem anjos dos deuses bons, mas maus demónios — que protecção mais poderosa poderemos escolher contra eles do que a do Deus único de quem são servidores os anjos bons que nos prescrevem que ofereçamos sacrifícios não a eles, mas Àquele de quem nós próprios devemos ser o sacrifício?

CAPÍTULO XVII

Da Arca do Testamento e dos milagres que Deus operou para recomendar a autoridade da sua lei e das suas promessas.

Por isso é que a lei de Deus promulgada pelo ministério dos anjos, prescrevendo que se prestasse culto religioso ao único Deus dos deuses e proibindo que se prestasse a qualquer outro, foi colocada numa arca chamada Arca do Testemunho. Com este nome se significa suficientemente que Deus, objecto de todo o culto, não costuma estar encerrado nem contido num lugar: embora as suas respostas e certos sinais perceptíveis aos sentidos saíssem do lugar em que se encontrava a Arca, mais não eram do que testemunhos da sua vontade. Como já disse, a própria lei escrita em tábuas de pedra estava colocada na Arca; durante a viagem pelo deserto os sacerdotes transportavam-na com o respeito que lhe era devido, juntamente com uma tenda também chamada *Tenda do Testemunho*. Havia um sinal que aparecia durante o dia como uma nuvem e durante a noite brilhava como o fogo; quando esta nuvem se movia, levantava-se o acampamento — quando ela parava, acampava-se. Grandes milagres — além dos factos já referidos e das vozes que saíam do lugar onde estava a Arca — prestavam testemunho a essa lei. À entrada da Terra Prometida, quando a Arca passou o Jordão, o rio reteve as suas águas a montante e deixou-as correr a jusante, permitindo que tanto o povo como ela o atravessassem a pé enxuto. Depois a Arca foi passeada sete vezes à volta da primeira cidade inimiga, que adorava, conforme era costume dos gentios, um grande

número de deuses — e, repentinamente, as muralhas esboroaram-se sem qualquer exército as ter atacado, sem qualquer embate do aríete. Quando, ainda mais tarde, os hebreus já habitavam na Terra Prometida, foi a Arca tomada pelos inimigos em consequência dos seus pecados. Os que a tomaram colocaram-na com todas as honras no templo do deus que adoravam acima de todos, e aí a deixaram fechada. No dia seguinte, ao abrirem o templo, encontraram derrubado e vergonhosamente despedaçado, o ídolo a que dirigiam as suas preces. Depois, emocionados pelos prodígios e ainda mais vergonhosamente castigados, restituíram a Arca do divino Testemunho ao povo ao qual a tinham tomado. E vejam como é que foi essa restituição! Colocaram a Arca sobre uma carroça jungida a duas novilhas às quais retiraram os vitelos que amamentavam, e deixaram-nas ir para onde quisessem, procurando desta forma pôr à prova o poder divino. E elas, sem condutor, sem guia, seguiram direitinhas em direcção aos hebreus, surdas aos mugidos das crias esfomeadas, e levaram este grande mistério *(sacramentum)* aos que o veneravam.

Estes prodígios e outros que tais são pequenos aos olhos de Deus, mas grandes pelos ensinamentos que devem prestar e pelo salutar temor que devem inspirar aos mortais. Se alguns filósofos, sobretudo os platónicos, são glorificados por serem mais sábios do que os outros ao ensinarem, como um pouco atrás recordei, que a Divina Providência se ocupa dos mais pequeninos seres da Terra, como o comprovam as belezas harmoniosas que revestem os corpos dos vivos, mesmo das plantas e até das ervas do campo — quão mais evidente é o testemunho prestado à divindade por todos estes prodígios realizados à hora em que é proclamada, no lugar em que é recomendada, uma religião que proíbe se ofereçam sacrifícios a quaquer criatura do Céu, da Terra, dos Infernos, e estabelece que eles sejam reservados ao único Deus que é o único que ama e que, amado, nos faz felizes! É Ele que, de antemão, deli-

mita os tempos em que esses sacrifícios serão prescritos e anuncia que eles tomarão uma nova e melhor forma nas mãos de um sacerdote mais perfeito, atestando assim que não os desejava, mas que eles eram a figura de melhores realidades: por eles queria, não ser exaltado por tais honras, mas mover-nos a adorá-lo para felicidade nossa e não sua, e unir-nos a Ele inflamados pelo fogo do seu amor.

CAPÍTULO XVIII

Contra os que negam, a propósito dos milagres cumpridos para a instrução do povo de Deus, que se deva crer nos livros da Igreja.

Haverá alguém que diga que esses milagres são falsos, que nunca se realizaram, que mais não são que escritos com mentiras? Se alguém pretende com isto dizer que, em tais assuntos, absolutamente nenhum escrito é digno de crença, também pode dizer que nenhum deus cuidou dos mortais. Com efeito, que esses deuses não conseguiram convencer os homens a pretarem-lhes culto senão operando obras maravilhosas, atesta-o a história das nações cujos deuses souberam manifestar-se mais prodigiosos do que úteis. Por isso, nesta obra, de que já temos em mãos o décimo livro, não procuramos refutar os que negam todo o poder divino ou sustentam que este se não ocupa das coisas humanas; dirigimo-nos aos que antepõem os seus deuses ao nosso Deus, fundador da santa e gloriosíssima Cidade, ignorando que o mesmo é fundador invisível e imutável deste Mundo visível e mutável e dispensador veríssimo desta vida feliz que vem dele e não das coisas que criou.

Diz, com efeito, o seu fidelíssimo profeta:

Para mim o estar unido a Deus é que é bom [1].

Discute-se entre os filósofos qual o último bem para a aquisição do qual devem tender todos os nossos deveres. O profeta não disse: «para mim é bom abundar em riquezas, ser distinguido pela púrpura e pelo ceptro ou sobressair pelo diadema»; nem, como se não envergonharam de dizer alguns filósofos: «o meu bem é o prazer do corpo»; ou

melhor, como parece que disseram os melhores: «o meu bem é a virtude da minha alma». O que ele disse, foi:

Para mim o estar unido a Deus é que é bom [1].

Quem isto lhe ensinara foi Aquele que é o único digno das honras do sacrifício, como os seus santos anjos nos advertiram, confirmando-o com milagres. Por isso, Ele próprio se tornara sacrifício d'Aquele cujo fogo inteligível o tinha arrebatado e abrasado e para Quem o impelia o santo desejo de um incorpóreo abraço.

Se, pois, os adoradores duma multidão de deuses (seja qual for a opinião que deles tenham) acreditam nos milagres feitos por esses deuses ou dão crédito à história das coisas profanas ou aos livros mágicos, ou, o que lhes parece mais honesto, aos livros teúrgicos — porque se recusam a crer nos factos testemunhados pelas Escrituras cuja autoridade é tanto maior quanto mais acima de todos está Aquele unicamente a Quem elas prescrevem que se ofereçam sacrifícios?

[1] *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.*
Salmo LXXII, 28.

CAPÍTULO XIX

Motivo por que se deve, segundo a verdadeira religião, oferecer um sacrifício visível ao único Deus invisível e verdadeiro.

Julgam alguns que esses sacrifícios visíveis convêm aos outros deuses, mas que ao Deus invisível, maior e melhor, convêm sacrifícios invisíveis, maiores e melhores, tais como as homenagens de uma alma pura e de uma boa vontade. Não há dúvida que estes ignoram que os sacrifícios visíveis são sinais dos invisíveis, como as palavras pronunciadas são sinais das coisas.

Por isso é que, assim como nas nossas preces e nos nossos louvores dirigimos os sinais das nossas palavras àquele a quem oferecemos em nosso coração as próprias realidades que significamos, — assim também, ao oferecermos um sacrifício, sabemos que o sacrifício visível não deve ser oferecido senão Àquele para quem nós devemos ser, no nosso coração, o sacrifício invisível. É então que os anjos e as virtudes superiores, cuja bondade e piedade mais aumentam o seu poderio, nos concedem os seus favores e partilham da nossa alegria. E se a eles mesmos quisermos oferecê-los, eles não os aceitam de bom agrado e, quando são enviados aos homens de forma que se note a sua presença, negam-se terminantemente a aceitá-los. Há disto exemplos nas Sagradas Escrituras: alguns julgaram que deviam prestar aos anjos pela adoração e pelo sacrifício a honra que apenas a Deus é devida; foram disso impedidos por admoestação deles, que ordenaram os tributassem apenas Àquele a quem sabem serem devidos.

Os santos homens de Deus imitaram os santos anjos: Paulo e Barnabé, em Licaónia, por terem realizado uma cura miraculosa, foram tomados por deuses. Os licaónicos quiseram imolar-lhes vítimas. Mas na sua humilde piedade repeliram essa honra e anunciaram-lhes o Deus em Quem deviam acreditar. E, se os espíritos embusteiros orgulhosamente os exigem para si próprios, é unicamente porque sabem que eles são devidos ao verdadeiro Deus. Porque, na verdade, não é no fedor dos cadáveres que se comprazem, como pensam alguns e o diz Porfírio, mas sim nas honras divinas. Aliás, desses fedores têm eles grande abundância por toda a parte e, se mais quisessem, eles próprios a si mesmo os poderiam fornecer. Portanto, os espíritos que se arrogam a divindade deleitam-se, não com o fumo dos corpos mas com a alma do suplicante sobre a qual dominarão depois de o terem enganado e escravizado; e, assim, vedam-lhe o caminho que conduz ao verdadeiro Deus para que ele, homem, não seja sacrifício de Deus, quando sacrifica em honra de outrem em vez de sacrificar a Deus.

CAPÍTULO XX

Do verdadeiro e supremo sacrifício cumprido pelo próprio Mediador de Deus e dos homens.

Por isso o verdadeiro Mediador, que, ao tomar a forma de escravo, se tornou mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus-Cristo, sob a forma de Deus, aceita o sacrifício com o Pai, com o qual é um só Deus; mas, sob a forma de escravo, preferiu ser sacrifício a aceitá-lo, para que ninguém aproveitasse esta oportunidade para sacrificar a qualquer criatura. É por isto que Ele é sacerdote: é Ele quem oferece, é Ele a oblação. Desta realidade quis que seja sacramento quotidiano o sacrifício da Igreja que, sendo corpo da mesma cabeça, aprendeu a oferecer-se a si própria por intermédio d'Ele. Sinais variados e múltiplos deste verdadeiro sacrifício eram os antigos sacrifícios dos santos, sendo eles figura deste único sacrifício, como se, por muitas palavras, se expressasse uma só realidade para ser bem ponderada sem causar enfado. Com este supremo e autêntico sacrifício cessaram todos os falsos sacrifícios.

CAPÍTULO XXI

Do grau de poder concedido aos demónios tendo em vista a glorificação, pela paciência dos seus sofrimentos, dos santos que venceram os espíritos aéreos, não os apaziguando mas permanecendo fiéis a Deus.

Em tempos limitados e previamente fixados foi mesmo permitido aos demónios um poder que lhes permite incitar os homens que eles dominam e neles fomentar tiranicamente ódios contra a Cidade de Deus. Aceitam os sacrifícios de quem lhos oferece; reclamam-nos de quem já a isso está disposto; chegam a extorqui-los violentamente pela perseguição daqueles que a isso se recusam. Todavia, a sua conduta, longe de ser nociva à Igreja, é-lhe antes proveitosa porque completa o número de mártires; e a estes a Cidade de Deus tem-nos por cidadãos tanto mais gloriosos e ilustres quanto mais valentemente lutaram até ao sangue contra o pecado da impiedade.

Se a linguagem habitual da Igreja o permitisse, chamar-lhes-íamos, com mais propriedade, os nossos heróis. De facto, este nome, diz-se, provém de Juno, porque Juno em Grego chama-se Ἥρα — donde não sei qual dos seus filhos, segundo as fábulas dos gregos, teria tomado o nome de *Herói.* O sentido místico desta fábula era o de que a Juno tinha sido atribuído o domínio do ar, morada, como eles pretendem, dos demónios e dos heróis, e designam por este nome as almas dos defuntos de certo mérito. Mas é num sentido contrário que os nossos mártires seriam chamados heróis se, como disse, o permitisse o uso da linguagem eclesiástica: não porque vivessem no ar na com-

panhia dos demónios, mas porque venceram os próprios demónios, potências do ar, e neles a própria Juno — seja qual for o seu significado — tão justamente apresentada pelos poetas como inimiga da virtude e ciosa dos homens fortes que aspiram ao Céu. Mas de novo Vergílio sucumbe perante ela e cede desastradamente, depois do que ela diz na Eneida:

Por Eneias sou vencida [1].

O próprio Eneias recebe de Heleno este conselho como que religioso:

Oferece de boa vontade os teus votos a Juno e com súplices oferendas vence a poderosa soberana [2].

Segundo esta opinião, que não emite como sua mas como vinda de outros, Porfírio diz que deus bom ou bom génio não virá a um homem se o mau não for antes apaziguado: como se as divindades más fossem mais fortes do que as boas — pois que as más impedem a assistência das boas; elas não deixam o lugar senão depois de terem sido apaziguadas e, contra a sua oposição, as boas não podem ser úteis; mas as más podem causar mal sem que as boas lhes possam resistir!

Não é este o caminho da verdadeira e verdadeiramente santa religião; não foi assim que os nossos mártires triunfaram de Juno, isto é, das potências aéreas invejosas das virtudes dos santos. Os nossos heróis, se nos é permitido usar deste nome, triunfaram de Hera (Ἥρα) por virtudes divinas e de forma nenhuma por «súplices oferendas». Cipião foi mais a propósito cognominado «O Africano» ao triunfar da África pelo seu valor do que se tivesse aplacado os seus inimigos com dávidas para o pouparem.

---

[1] *vincor ab Aenea.*
Vergílio, *Eneida,* VII, 310.

[2] *Junoni cane vota libens, dominamque potentem.*
Supplicibus supera donis.
Vergílio, *Eneida,* III, 438-439.

CAPÍTULO XXII

Origem do poder dos santos contra os demónios e origem da verdadeira purificação do coração.

Os homens de Deus expulsam a potestade do ar, inimiga e contrária à piedade, não aplacando-a mas conjurando-a com verdadeira piedade. Vencem todas as tentações desse inimigo, rogando contra ele, não a ele próprio mas ao seu Deus. De facto tal potestade a ninguém vence nem subjuga a não ser pela associação ao seu pecado. É, pois, vencida em nome d'Aquele que assumiu a condição humana e levou uma vida sem pecado, para que a remissão dos pecados se operasse n'Ele, sacerdote e sacrifício, mediador entre Deus e os homens, o Homem Jesus Cristo por quem, purificados dos pecados, somos reconciliados com Deus. Efectivamente só os nossos pecados separam os homens de Deus. Nesta vida não é por virtude nossa mas por misericórdia de Deus, não é por poder nosso mas por indulgência d'Ele, que se opera em nós a purificação dos pecados. A própria virtude, seja ela qual for, que chamamos nossa, foi-nos concedida pela sua bondade. E muito atribuiríamos a esta carne se não vivêssemos por permissão d'Ele até a deixarmos. Também a graça nos é concedida pelo mediador para que, maculados pela carne do pecado, fiquemos limpos pela semelhança da carne do pecado. Por esta graça de Deus, pela qual Ele nos mostra a sua grande misericórdia, somos governados, mediante a fé, nesta vida; e, depois desta vida, seremos levados pela própria beleza da verdade imutável à plenitude da perfeição.

CAPÍTULO XXIII

Princípios da purificação da alma segundo os platónicos.

Diz ainda Porfírio que, segundo uma resposta dos oráculos divinos, as *teletas* [1] da Lua e do Sol não nos purificam — querendo assim mostrar que o homem não pode ser purificado pelas *teletas* de nenhum deus. Quais são então as teletas que nos purificam, se não nos purificam as da Lua e do Sol, que são tidos por principais entre os deuses do Céu? Acaba por afirmar que o oráculo anunciou que os princípios podem purificar; é que receou que, depois de ter dito que as *teletas* do Sol e da Lua não purificavam, se poderia vir a julgar que as *teletas* de qualquer outro da turbamulta dos deuses teria poder para purificar.

Pois bem, sabemos quais são os princípios que ele admite, como platónico. Fala, de facto, de Deus Pai e de Deus Filho a quem em grego chama «Inteligência Paterna» ou «Mente Paterna». Acerca do Espírito Santo nada diz ou o que diz não é claro. Não compreendo qual é esse outro que coloca entre os dois. Se queria falar de uma terceira natureza da alma, como Plotino quando trata das *Três principais substâncias (De Tribus principalibus substantiis),* não falaria de um médio entre eles, isto é, entre o Pai e o Filho.

---

[1] «Teletas eram ritos constituídos, essencialmente, por fórmulas destinadas a convencer os deuses. Com essas fórmulas pretendia-se sobretudo coagir os deuses a apresentarem-se nas imagens que os representavam».

Cfr. *supra* Cap. IX, 2, V. Sobre o assunto cfr. Boyancé, *Le culte des muses*, Paris, 1936, pp. 48 e 55.

Realmente Plotino põe a natureza da alma depois da «Inteligência Paterna»; mas Porfírio, falando de um meio, não a coloca depois mas entre as duas. Fala assim, como lhe foi possível, do que nós chamamos o Espírito Santo — não apenas do «Espírito do Pai» nem apenas do «Espírito do Filho» mas do Espírito de Um e Outro. De facto, os filósofos escolhem livremente os seus termos e nas questões mais difíceis de compreender não receiam ofender os ouvidos religiosos. Mas a nós convém que se fale conforme uma regra precisa, não aconteça que a liberdade nas palavras gere uma opinião ímpia acerca das coisas que elas designam.

CAPÍTULO XXIV

Único verdadeiro princípio que purifica e renova a natureza humana.

Por isso nós, quando falamos de Deus, não afirmamos dois ou três princípios, tal como não nos é permitido afirmar dois ou três deuses. É certo que, quando falamos de cada uma das pessoas divinas — do Pai, do Filho ou do Espírito Santo —, confessamos que cada um é Deus; todavia não dizemos, como os heréticos Sabelianos, que o Pai é idêntico ao Filho, que o Espírito Santo é idêntico ao Pai e ao Filho. Mas dizemos que o Pai é o Pai do Filho, que o Filho é Filho do Pai e que o Espírito Santo, sem ser nem o Pai nem o Filho, é o Espírito do Pai e do Filho. E assim se diz com verdade que o homem não é purificado senão por um princípio embora entre eles (filósofos) se fale de princípios no plural.

Porfírio, porém, dominado pelas potestades ciosas, das quais sentia vergonha mas que tinha medo de livremente rebater, não quis reconhecer o Cristo Senhor como o Princípio por cuja encarnação somos purificados. Desprezou-o nessa carne que Cristo assumiu para ser sacrifício da nossa purificação. Não compreendeu este grande sacramento devido ao orgulho que o bom, o verdadeiro mediador abateu pela sua humildade, mostrando-se aos mortais nessa mortalidade que os maléficos e enganadores mediadores não tinham; e por isso com mais arrogância se envaideceram, prometendo, como imortais a mortais, uma ajuda ilusória aos infelizes homens. Mas como bom e verdadeiro mediador mostrou que o mal é o pecado e não a substância ou a natureza da carne; Ele pôde, pois, assumir

esta carne e com ela uma alma humana, e conservá-la sem pecado, como pôde depô-la com a sua morte e transformá-la para melhor com a sua ressurreição; mostrou que nem a própria morte — castigo do pecado que Ele, embora sem pecado, sofreu por nós — pode ser evitada ao que peca, mas deve sim ser suportada, quando a ocasião surgir, como coisa justa. Não morreu porque pecou, mas morreu porque, morrendo, pôde pagar os nossos pecados.

O citado platónico não soube que este é que era o Princípio pois, se o soubesse, tê-lo-ia reconhecido como purificador. Não é a carne que há n'Ele que é o princípio — nem a alma humana; é o Verbo por quem tudo foi feito. A carne não purifica, pois, por si própria mas pelo Verbo por quem foi assumida quando

o Verbo se fez carne e habita entre nós [1].

Também quando falava misticamente da sua carne que devia ser comida e os que o não compreenderam se retiraram ofendidos dizendo:

É dura esta palavra — quem a pode ouvir? [2]

respondeu Ele aos que ficaram:

É o espírito que vivifica, mas a carne para nada serve [3].

O Princípio, portanto, tomando uma alma e uma carne, purifica a alma e a carne dos crentes. Por isso, aos judeus que lhe perguntavam quem era Ele, respondeu que era o Princípio. E nós — carnais, enfermos, sujeitos ao pecado, envolvidos nas trevas da ignorância — seríamos totalmente incapazes de compreender isso, se não fôssemos purificados e curados por Ele por meio do que éramos e do que não éramos. Realmente, éramos homens mas

---

[1] *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.*
João, I, 14.

[2] *Durus est hic sermo, quis eum potest audire?*
João, VI, 60.

[3] *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam.*
João, VI, 63.

não éramos justos e na sua encarnação Ele tinha uma natureza humana, mas justa e não pecadora. É esta a mediação pela qual foi estendida a mão aos que tinham caído e jaziam por terra; é esta a descendência preparada pelos anjos em cujas palavras se promulgava a lei que mandava prestar culto a um só Deus e prometia o mediador que havia de vir.

CAPÍTULO XXV

Todos os santos que viveram no tempo da lei e nos séculos anteriores foram justificados no ministério e na fé de Cristo.

Foi pela fé neste mistério (*sacramentum*) que, mesmo os antigos justos que viveram piedosamente, puderam ser purificados, não somente antes de a lei ter sido dada ao povo hebreu (porque nem Deus nem os anjos deixaram de os instruir), mas também no tempo da lei, embora, como figura de realidades espirituais, ela pareça conter promessas carnais — e por isso é que se chama Antigo Testamento. Realmente, existiam então Profetas que, como os anjos, anunciaram a mesma promessa e, entre eles, aquele de quem acima citei o pensamento tão profundo e tão divino acerca de soberano bem do homem:

Para mim estar unido a Deus é que é bom [1].

Neste Salmo fica bem clara a distinção entre os dois Testamentos — o Antigo e o Novo. Por causa das promessas carnais e terrenas em que via abundar os ímpios, diz o Profeta que os seus pés tremeram e os seus passos estiveram prestes a fraquejar ao pensar que tinha servido a Deus em vão, pois a felicidade que d'Ele esperava, via-a ele prosperar naqueles que O desprezavam. Querendo saber a razão porque era assim, teve muita dificuldade, diz, em explicá-lo até ao momento em que, entrando no santuário de Deus, compreendeu a sorte final dos que, no seu erro, ele julgava felizes. Reconheceu, então, que na sua eleva-

---

[1] *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.*
Salmo LXXII, 28.

ção eles tinham sido, como diz, derrubados, tinham desaparecido e tinham perecido por causa das suas iniquidades. Este fastígio de felicidade temporal tornara-se para eles como o sonho de um homem que ao despertar se encontra de repente privado das alegrias enganosas do seu sonho. E como nesta Terra, na Cidade Terrestre, eles se imaginavam grandes, conclui:

Senhor, na tua cidade reduzirás a nada a sua imagem [2].

Que a esta seja, porém, útil pedir mesmo os bens terrenos ao único Deus verdadeiro, em cujo poder estão todas as coisas, mostra-o bem quando diz:

Como um animal tenho estado diante de ti e estou sempre contigo [3].

«Como um animal», disse, isto é, como alguém que não compreende. Realmente, eu devia desejar de Ti as coisas que não podem ser comuns a mim e aos ímpios; mas quando os vi na abundância, pensei que Te servi em vão, pois que esses bens eram a parte dos que não puderam servir-Te. Nem por isso deixarei de estar «sempre contigo» porque, mesmo em tais desejos, não recorri a outros deuses. Por isso continua:

Tomaste a minha mão direita, conduziste-me conforme a tua vontade e recebeste-me com glória [4],

como se ficassem à esquerda todas aquelas coisas cuja abundância viu nos ímpios e por elas esteve prestes a desfalecer:

Que há para mim no Céu — e, fora de Ti, que é que quis sobre a Terra? [5]

---

[2] *Domine, in civitate tua imaginem illorum ad mihilum rediges.*
Salmo LXXII, 20.

[3] *Velut pecus factus sum apud te, et ego semper tecum.*
Salmo LXXII, 23.

[4] *Tenuisti manum dexterae meae, in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria adsumpsisti me.*
Salmo LXXII, 24.

[5] *Quid enim mihi est in coelo, et a te quid volui super terram?*
Salmo LXXII, 25.

A si próprio se repreende e tem razão para não estar satisfeito consigo próprio, porque, quando tinha no Céu tamanho bem (mais tarde o compreendeu), pediu ao seu Deus bens transitórios, frágeis e, a bem dizer, uma felicidade de lama na Terra. Diz ele:

Desfaleceu a minha carne e o meu coração, Deus do meu coração [6].

Desfalecimento feliz, com certeza, que das coisas cá de baixo leva às do alto! Por isso diz noutro salmo:

Minha alma se consome e anela pelos átrios do Senhor [7].

E noutra passagem:

Por tua salvação desfalece a minha alma [8].

Todavia, depois de ter falado de um e outro desfalecimento — o do coração e o da carne —, não acrescentou «*Deus do meu coração e da minha carne*» mas apenas «*Deus da minha carne*», porque, na verdade, é o coração que purifica a carne. Daí esta palavra do Senhor:

Limpa o que está dentro que o que está por fora limpo será [9].

Diz a seguir que o seu quinhão é o próprio Deus — nada que venha d'Ele mas Ele mesmo:

Deus do meu coração, Deus meu quinhão, Deus meu para sempre [10].

Fala assim porque de tudo o que se oferece à escolha dos homens, é ao próprio Deus que lhe apraz escolher. E continua:

---

[6] *Defecit cor meum et caro mea, Deus cordis mei.*
Salmo LXXII, 26.

[7] *Desiderat et deficit anima mea in atria Domini.*
Salmo LXXX, 2.

[8] *Deficit in salutare tuum anima mea.*
Salmo CXVIII, 81.

[9] *Mundate, quae intus sunt et quae foris sunt munda erunt.*
Mat., XXIII, 26.

[10] *Deus cordis mei, et pars mea Deus in saecula.*
Salmo LXXII, 26.

Porque eis que os que se afastaram de ti morrerão;
perdeste todos os que a infidelidade afastou de ti[11],

isto é, aquele que deseja ser o lupanar de uma multidão de deuses.

Segue-se, finalmente, o que motivou as outras citações deste salmo:

Para mim estar unido a Deus é que é bom[12],

isto é, não me afastar d'Ele, não me entregar a tantas fornicações. E esta união só será perfeita quando se tenha libertado de tudo aquilo de que se deve libertar.

Mas agora é que se realiza o que se segue:

Pôr em Deus a minha esperança[13],

porque, diz o Apóstolo:

Ver o que se espera já não é esperar. Quem vê como pode esperar? Mas se esperamos o que não vemos — aguardemo-lo com constância[14].

Situados agora nesta esperança, ponhamos em prática o que se segue e sejamos nós também, à nossa medida, anjos de Deus, isto é, seus mensageiros, anunciando a sua vontade e louvando a sua glória e a sua graça.

Por isso, tendo dito:

Pôr em Deus a minha esperança[13],

acrescenta:

Para anunciar todas as tuas glórias às portas da filha de Sião[15].

---

[11] *Quia ecce qui longe se faciunt a te, peribunt; perdidisti omnem qui fornicatur abs te.*
Salmo LXXII, 27.

[12] *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.*
Salmo LXXII, 28.

[13] *Ponere in Deo spem meam.*
Salmo LXXII, 26.

[14] *Spes enim quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus.*
Rom., VIII, 24-26.

[15] *ut adnuntiem omnes laudes tuas in portis filiae Sion.*
Salmo LXXII, 26.

É esta a gloriosíssima Cidade de Deus, aquela que conhece e adora um só Deus, aquela que nos anunciaram os santos anjos, convidando-nos a fazermos parte dela e desejando que sejamos nela seus concidadãos. Eles, de facto, não pretendem que os honremos como deuses mas que, com eles, adoremos o seu e nosso Deus; eles não pretendem que lhes ofereçamos sacrifícios, mas que, com eles, sejamos um sacrifício oferecido a Deus.

Assim, pois, quem, posta de parte toda a maligna obstinação, considera tudo isto, não pode pôr em dúvida que todos os bem-aventurados imortais que não nos invejam (não seriam felizes se nos invejassem) mas antes nos amam para que sejamos felizes com eles, são-nos bem mais favoráveis, ajudam-nos muito mais se com eles adorarmos o Deus único — Pai, Filho e Espírito Santo — do que se a eles lhes prestássemos culto, oferecendo-lhes sacrifícios.



CAPÍTULO XXVI

Inconstância de Porfírio hesitando entre a confissão do verdadeiro Deus e o culto dos demónios.

Quanto a mim, não sei porque é que Porfírio se sentia envergonhado entre os seus amigos teurgos. Sabia de certo modo tudo isto, mas não se sentia com liberdade para o defender contra o culto dos múltiplos deuses. Disse que havia de facto anjos que, descendo do alto, ensinavam aos teurgos as coisas divinas; e que outros, estando na Terra, anunciavam as coisas do Pai, sua sublimidade e profundidade. Será que se pode acreditar que estes anjos, cujo ofício consiste em nos anunciar a vontade do Pai, queiram ver-nos submetidos a outros que não Àquele cuja vontade nos anunciam? Por isso mesmo o platónico nos aconselha com toda a razão que, em vez de os invocarmos, devemos imitá-los. Não devemos, portanto, ter receio de ofender estes seres imortais e bem-aventurados por não lhes oferecermos sacrifícios. Porque o que eles sabem não ser devido senão ao verdadeiro Deus, cuja posse constitui a sua felicidade, sem dúvida alguma não o desejam eles para si, nem em figura, nem na sua própria realidade expressa pelos sacramentos. Esta arrogância é própria dos demónios orgulhosos e infelizes dos quais estão muito longe os piedosos servidores de Deus que não procuram a sua felicidade senão na união com Ele. Para conseguirem este bem devem eles favorecer-nos com sincera benevolência, não se arrogando o direito de a eles nos sujeitarem, mas anunciando-nos Aquele sob cuja autoridade nós lhes seremos associados na paz.

Porque receias então, ó filósofo, levantar livremente a voz contra estas potências ciosas das verdadeiras virtudes e dos dons do verdadeiro Deus? Já distinguiste os anjos que anunciam a vontade do Pai, daqueles que atraídos não sei por que artimanha descem até aos teurgos. Porque continuas ainda a honrá-los ao ponto de afirmares que eles anunciam coisas divinas? Que coisas divinas podem anunciar esses anjos que não anunciam a vontade do Pai? Outros não são eles senão esses espíritos que um invejoso amarrou com os seus sortilégios para os impedir de purificarem uma alma, sem que o homem de bem que, como dizes, deseja essa purificação, possa libertá-los das suas amarras e restituir-lhes o seu poder. Duvidas ainda que sejam malignos demónios ou finges talvez ignorar, com receio de ofender os teurgos que enganaram a tua curiosidade e que te transmitiram, como um grande benefício, essa ciência perniciosa e insensata? E ousas levantar até aos Céus, acima dos ares, esta inveja que não é um poder mas uma pestilência — não uma senhora mas, como confessas, uma escrava de invejosos — atreves-te a colocá-la entre os vossos deuses sidérios ou infamar os próprios astros com semelhantes opróbrios?

CAPÍTULO XXVII

A impiedade de Porfírio ultrapassa o erro de Apuleio.

Muito mais humano e suportável foi o erro do platónico Apuleio teu correligionário; este, ao tratar do culto dos deuses, confessou, por querer ou sem querer, que apenas os demónios colocados abaixo da esfera da Lua são agitados pelas enfermidades das paixões e pelas desordens da mente. Mas os deuses supremos do Céu que residem nos espaços etéreos, quer os visíveis que brilham tão claramente aos seus olhos (como o Sol, a Lua e os outros astros), quer os invisíveis que ele via em imaginação, põe ele toda a sua argumentação em preservá-los do menor contágio dessas perturbações.

Mas tu, não foi de Platão, foi de teus mestres caldeus que aprendeste a levantar os vícios humanos até às sublimidades do mundo, etéreas ou empíreas, e até aos celestes firmamentos, para que os vossos deuses pudessem anunciar aos teurgos as coisas divinas. Todavia, pela tua vida intelectual tu pões-te acima destas coisas divinas, não duvidando de que, na tua qualidade de filósofo, não tens necessidade das purificações da arte teúrgica. Todavia, impõe-las aos outros, como que para pagares uma espécie de dívida para com os mestres, pois aos que não podem filosofar tratas de os arrastar para essas purificações que julgas inúteis para ti, dotado de mais altas capacidades. Quer dizer: todos os que estão afastados da virtude da filosofia, que é árdua e de poucos, na tua opinião devem buscar os teurgos para se fazerem purificar, não na sua alma intelectual mas, pelo menos, na sua alma espiritual. E como aqueles que

não gostam de filosofar são incomparavelmente em muito maior número, a maior parte é forçada a socorrer-se mais desses teus ilícitos segredos do que das escolas platónicas. Realmente, foi isto que te prometeram os imundos demónios, fingindo-se deuses etéreos de que te fizeste o pregador e o anjo: que as purificações pela parte teúrgica na alma espiritual não voltam com certeza ao Pai mas habitarão para lá das regiões aéreas entre os deuses etéreos.

É isto que a multidão dos homens, que Cristo veio libertar do domínio dos demónios, não ouve. É, na verdade, n'Ele que encontram a mais misericordiosa das purificações — a da inteligência, a do espírito e a do corpo. Porque se Ele assumiu o homem todo, sem o pecado, foi para curar da peste do pecado tudo o que constitui o homem. Oxalá o tivesses tu conhecido e, para alcançares com mais segurança a salvação, te tivesses encomendado mais a Ele que à tua virtude humana, frágil e débil, ou à tua funesta curiosidade. Realmente, não te teria enganado Aquele que os vossos oráculos, como tu mesmo escreveste, reconheceram como santo e imortal. D'Ele disse também o mais ilustre dos poetas — é certo que como poeta, pois o disse figuradamente de outra pessoa — mas que com toda a verdade referimos a Cristo:

Sob a tua chefia, se algum vestígio do nosso crime perdura,
ele será apagado e a Terra libertada do seu perpétuo terror[1].

Trata-se aqui do que, dada a fraqueza desta vida, pode subsistir se não de crimes, pelo menos de vestígios de crimes, mesmo entre os mais avançados na virtude da justiça e que só o Salvador designado nestes versos pode apagar. Que não fala em seu próprio nome, o próprio Vergílio o indica no quarto verso, creio eu, da sua égloga ao dizer:

Já chegou a última idade do oráculo de Cumas[2].

---

[1] *Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,*
Irrita perpetua solvent formidine terras.
Vergílio, *Égl.*, IV, 13-14.

[2] *Ultima Cumaei venit jam carminis aetas.*
Vergílio, *Égl.*, IV, 4.

Daqui se conclui, sem receio, que quem isto disse foi a Sibila de Cumas.

Mas os teurgos, ou antes os demónios na aparência e figura de deuses, em vez de purificarem o espírito humano, sujam-no com a falsidade das suas visões e o enganoso ludíbrio das suas vãs formas. Como poderão purificar o espírito humano eles que têm sujo o seu? Se assim não fosse não se deixariam prender por encantamentos de um homem invejoso nem reteriam, por medo, ou negariam, por uma inveja semelhante, aquele mesmo benefício ilusório que, parecia, iam prestar. Basta que de ares a teurgia incapaz de justificar a nossa alma intelectual, isto é, a inteligência; quanto à parte espiritual, inferior à inteligência, se essa arte, como tu afirmas, a pode purificar, ela não pode — és tu quem o confessa — torná-la imortal e eterna. Cristo, porém, promete a vida eterna — e por isso o Mundo corre para Ele causando-vos indignação, sem dúvida, e também admiração e espanto.

E de que é que serve tudo isso, se não pudeste negar que os homens erraram com o ensino teúrgico e que muitos se extraviaram por causa desta doutrina cega e estulta, e que é um erro bem evidente recorrer aos principados e aos anjos com as nossas súplicas e ritos? Foi para não parecer que perdeste o teu trabalho a ensinares estas coisas que remetes os homens para os teurgos, para que, por sua intervenção, se purifique a alma espiritual dos que não vivem segundo a alma intelectual?



CAPÍTULO XXVIII

Que convicções cegaram Porfírio ao ponto de não reconhecer a verdadeira sabedoria que é Cristo.

Atiras os homens para o mais certo dos erros e não te envergonhas de tamanho mal, tu que te proclamas amante da virtude e da sabedoria. Se as tivesses amado de verdade e com fidelidade, terias conhecido Cristo, força de Deus e sapiência de Deus, e não terias recuado, entumecido pelo inchaço duma vã ciência, perante a sua humildade salutar. Confessas, todavia, que até a alma espiritual pode, sem as artimanhas teúrgicas e suas *teletas,* vãos objectos dos teus laboriosos estudos, ser purificada pela virtude da continência. Dizes até, por vezes, que as *teletas* não elevam a alma após a morte, de maneira que, mesmo para a alma a que chamas «espiritual», parece que elas não têm qualquer utilidade depois do fim desta vida. Contudo, revolves estas coisas de muitas formas e repete-las para mais nada, julgo eu, que não seja o de pareceres conhecedor destas matérias, de agradares às pessoas curiosas destas artimanhas ilícitas ou de tu mesmo lhes inspirares esta curiosidade. Mas fizeste bem em declarar que estas artimanhas são de recear devido à ameaça das leis ou aos perigos da sua própria prática. Oxalá que, pelo menos, te ouçam estes seus desgraçados partidários, que se afastem da teurgia para não serem por ela absorvidos, que evitem de todo aproximar-se dela. Dizes, é verdade, que a ignorância e os numerosos vícios que dela derivam não são purificados por *(per)* qualquer *teleta* mas apenas pelo *(per)* Πατρικὸν νοῦν, isto é, pela «*mente ou inteligência paterna*» que tem consciência da vontade do Pai. Mas não acreditas

que ela é o Cristo que tu desprezas por ter um corpo recebido de uma mulher e por causa do opróbrio da cruz. Desprezas e repeles as coisas ínfimas porque te julgas capaz de captar, desde o cume, a mais alta sabedoria. Ele, Cristo, cumpre o que, com verdade, predisseram os santos profetas:

> *Perderei a sabedoria dos sábios e reprovarei a prudência dos prudentes* [1].

Não perde nem reprova neles a sua, a que Ele lhes deu, mas aquela que se arrogam os que não têm a d'Ele. Por isso, depois de ter rememorado o testemunho profético, o Apóstolo diz:

> *Onde está o sábio? Onde está o letrado? Onde está o investigador deste mundo? Da sabedoria deste mundo não fez Deus loucura? Já que o mundo, pela sua sabedoria, não conheceu Deus na Sabedoria de Deus, a Deus aprouve salvar os crentes pela loucura que pregamos. Os Judeus reclamam milagres e os Gregos procuram a sabedoria. Nós, porém, pregamos Cristo crucificado, escândalo para os Judeus, loucura para os Gentios, mas para os eleitos — Judeus e Gregos — poder e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens* [2].

Esta é a loucura e a fraqueza que os sábios e os fortes desprezam, apoiados no que julgam a sua virtude. Mas é a graça que cura os fracos que se não pavoneiam orgulhosamente da sua falsa beatitude, mas antes humildemente confessam a sua autêntica miséria.

---

[1] *Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo.*
Isaías, XXIX, 14.

[2] *Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquistor hujus saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi? Nam quoniam in Dei sapientia, non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Quoniam quidem Judaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt; nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultiam, ipsis vero vocatis Judaeis et Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam; quoniam stultum Dei sapientius est hominibus, et infirmum Dei fortius est hominibus.*
I Corínt., I, 19-25.

CAPÍTULO XXIX

A impiedade dos platónicos envergonha-se de confessar a encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Proclamas o Pai e seu Filho, a quem chamas «Intelecto ou Mente Paterna», assim como o que está no meio dos dois que, julgamos nós, será, na tua maneira de dizer, o Espírito Santo, e a quem, segundo os vossos hábitos, chamas três deuses. Nisso, embora usando de termos imprecisos, sabeis de algum modo e como que através das sombras duma frágil imaginação, qual o alvo que se deve atingir. Mas a encarnação do Filho imutável de Deus — pela qual nos salvamos e a qual nos permite chegarmos ao que cremos, ou, por pouco que seja, compreendemos — não quereis vós reconhecer. Assim, pois, vedes, embora de longe e com a vista obnubilada, a pátria onde devemos permanecer; mas não sois senhores do caminho por onde se deve seguir.

Contudo, confessas a graça, pois dizes que só a poucos foi concedido chegar a Deus pelo poder da inteligência. Realmente, não dizes: «aprouve a poucos» ou «poucos quiseram», mas, dizendo «foi concedido», não há dúvida de que confessas a graça de Deus e não a ciência do homem. Falas ainda da graça em termos mais claros quando, segundo a opinião de Platão, não duvidas de que é impossível ao homem chegar à sabedoria perfeita, mas o que falta aos que vivem segundo a inteligência, pode pela providência e pela graça de Deus completar-se depois desta vida.

Oh! Se tivesses conhecido a graça de Deus por Jesus Cristo Nosso Senhor, se tivesses podido ver na encarnação, em que Ele tomou uma alma e um corpo de homem, a mais bela das graças! Mas que hei-de fazer? Sei que é em vão que falo a um morto, pelo menos no que a ti se refere. Mas talvez não seja em vão que me dirijo, mais do que a ti, aos que te admiram e te amam devido a certo apego à sabedoria ou à curiosidade pelas artes que não devias ter estudado. A graça de Deus não podia ser mais graciosamente realçada do que no Filho único de Deus que, mantendo-se em Si imutável, se revestiu do homem e deu aos homens pela mediação do homem, o espírito do seu amor, para que, por este amor, possam os homens chegar a Ele, tão afastado dos mortais pela sua imortalidade, pela sua imutabilidade dos que mudam, pela sua justiça dos ímpios e pela sua beatitude dos infelizes. E porque na nossa própria natureza infundiu o desejo de felicidade e de imortalidade, permanecendo bem-aventurado ao assumir o homem mortal para nos conferir o que amamos, ensinou-nos pelos seus sofrimentos a desprezar o que receamos.

Mas, para poderdes aceitar esta verdade, tendes necessidade de humildade, virtude bem difícil de vencer cabeças como as vossas. Realmente, que é que há de incrível — sobretudo para vós, cuja doutrina vos convida a voltar-vos para esta crença — que é que há de incrível — sobretudo para vós, repito, em ouvir-nos afirmar que Deus assumiu a alma e um corpo de homem? Certamente formais da alma intelectual, que é sem dúvida humana, uma tão elevada ideia que ela pode, na vossa opinião, tornar-se consubstancial àquela Inteligência Paterna em que reconheceis o Filho de Deus. Que há, pois, de incrível se uma destas almas intelectuais, duma forma inefável e excepcional foi assumida para a salvação de muitos? O corpo está unido à alma para constituir o homem total e completo; sabemo-lo pelo testemunho da nossa natureza; se isto não fosse um facto tanto da experiência corrente,

seria com certeza um facto bastante difícil de crer; realmente, é mais fácil crer na união do humano com o divino, do mutável com o imutável, e até de um espírito ou, segundo a vossa maneira de falar, do incorpóreo com o incorpóreo, do que na união de um corpo com um incorpóreo.

Será que o extraordinário parto de um filho por uma virgem nos repugna? Mas isso não vos deve espantar; pelo contrário: o facto de um ser admirável vir ao mundo duma maneira admirável deveria levar-vos a experimentar um sentimento de piedade. Será que vos recusais a acreditar que este corpo, abandonado com a morte, passado pela ressurreição a um estado melhor, doravante incorruptível e imortal, Ele o tenha arrebatado para as alturas? Tendes, sem dúvida, os olhos postos em Porfírio, nos seus livros acerca do *Regresso da alma (De regressu animae),* de que já citei muitas passagens, onde ele repete tantas vezes: «Deve-se fugir de todo o corpo para que a alma possa manter-se bem-aventurada com Deus». Mas a sua opinião é que ele devia corrigir, sobretudo porque partilhais com ele tantas ideias incríveis acerca da alma deste mundo visível, desta imensa massa corporal. Encostados à autoridade de Platão, chegais mesmo a dizer que o mundo é um ser animado, um ser vivo, todo felicidade, e até, acrescentais vós, eterno. Como é, então, que a alma nunca se separará do corpo e nunca deixará de ser feliz, se, para ser feliz, precisa de evitar todo o corpo? E o Sol e os outros astros, também reconheceis nos vossos livros que eles são corpos e toda a gente o constata e concorda convosco sem hesitar. Todavia, acrescentais em nome de uma ciência mais profunda, parece-vos, que eles são seres vivos felicíssimos e, com esses corpos, eternos. Mas, então, porque é que, quando vos é exposta a fé cristã, esqueceis ou fingis ignorar o que costumais sustentar e ensinar? Porque é que, em nome dessas vossas opiniões que vós próprios desmentis, não quereis ser cristãos, senão porque Cristo apareceu humildemente e vós sois orgulhosos?

Quais serão as qualidades dos corpos dos santos na ressurreição — os mais doutos nas Escrituras cristãs podem discuti-lo com grande precisão. Não temos a menor dúvida de que ele será imortal e de que Cristo mostrou dele o modelo na ressurreição. Mas quaisquer que sejam as qualidades que tenham os corpos ressuscitados, se por um lado se diz que são absolutamente incorruptíveis e imortais e que não criarão qualquer obstáculo à contemplação que fixa a alma a Deus, e, por outro lado, afirmais que há corpos imortais entre os imortalmente felizes — porque é então que julgais que, para sermos felizes, devemos fugir de todo o corpo, acreditando encontrar nisto uma boa razão de fugir à fé cristã? Porque será senão, volto a dizê-lo, porque Cristo é humilde e vós sois orgulhosos? Será que tendes vergonha de que vos corrijam? É esse, precisamente, o vício dos orgulhosos. Causa de facto vergonha aos sábios abandonarem a escola de Platão e fazerem-se discípulos de Cristo que, pelo seu Espírito, ensinou um pescador a dizer com sabedoria:

> *No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus. No princípio estava em Deus. Tudo foi feito por Ele e nada do que foi feito, foi feito sem Ele. N'Ele estava a vida e a vida era a luz dos homens; e a luz brilhou nas trevas e as trevas não o compreenderam* [1].

É este o princípio do Santo Evangelho que nós chamamos «segundo João». Conforme ouvimos muitas vezes contar ao santo velho Simpliciano (que posteriormente, como bispo, presidiu à Igreja de Milão) houve um platónico que dizia dever este princípio ser escrito em letras de ouro e colocado em todas as igrejas no lugar mais destacado.

---

[1] *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*

João, I, 1-3.

Mas, entre os orgulhosos, Deus, o Doutor por excelência, perdeu todo o crédito desde que

o Verbo o fez carne e habitou entre nós[2].

Para estes infelizes é pouco estarem doentes; é preciso ainda que eles se vangloriem da sua doença e se envergonhem dos remédios que os poderiam curar. Não procedem assim para se elevarem mas para que, caindo, agravem mais o seu mal.

---

[2] *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.*
João, I, 14.

CAPÍTULO XXX

Doutrinas de Platão refutadas e corrigidas por Porfírio.

Se, depois de Platão, se considera indigno corrigir-lhe qualquer opinião, porque é que o mencionado Porfírio lhe emendou algumas — e não de pouca monta? É questão totalmente certa que Platão escreveu que, após a morte, as almas dos homens voltam para os corpos, mesmo dos animais. Também Plotino, mestre de Porfírio, sustenta a mesma opinião: mas Porfírio, e com razão, rejeitou-a. É certo que admitiu o regresso das almas humanas, mas aos corpos de homens, não dos que elas tinham abandonado, mas a corpos novos. Envergonhava-se com certeza de aceitar aquela opinião: não admitia que uma mãe, regressada talvez ao corpo de uma mula, servisse de montada a seu filho; mas não se envergonhava de admitir isto: que uma mãe tornada jovem poderia, porventura, casar com o filho. Quão mais decente não será acreditar no que nos ensinaram os santos e verídicos anjos, no que nos disseram não só os profetas, animados do Espírito de Deus, mas também Aquele que os seus enviados anunciaram como sendo o Salvador que havia de vir, e ainda os apóstolos, seus enviados, que encheram a orbe da Terra com o Evangelho: quão mais decente, repito, não será acreditar no regresso, uma só vez, de cada alma ao corpo que lhe é próprio, do que todos esses regressos a corpos diferentes. Todavia, como disse, Porfírio emendou em grande parte esta opinião ao sustentar que as almas humanas não podem cair senão nos corpos humanos, suprindo sem a menor hesitação as prisões animais.

Diz ele ainda que Deus concedeu uma alma ao mundo para que, conhecendo os males provenientes da matéria, ela regresse ao Pai e fique liberta para o futuro das máculas de semelhante contacto. Há nisto com certeza algo de errado (pois a alma foi antes conferida ao corpo para fazer o bem; realmente, ela não chegaria a conhecer o mal se o não praticasse); mas Profírio corrigiu essa opinião dos outros platónicos, e não em pormenor de pouca monta, ao reconhecer que, uma vez purificada de todos os males e estabelecida com o Pai, a alma já não sofreria mais os males deste mundo. Não há dúvida de que, desta maneira, arruinou a doutrina eminentemente platónica, de um círculo perpétuo da morte à vida e da vida à morte. Mostra ainda a falsidade do que, à maneira platónica, disse Vergílio: que as almas enviadas após a sua purificação aos Campos Elíseos (nome que, segundo a fábula, parece designar as alegrias dos bem-aventurados) são levadas ao rio Letes, isto é, ao esquecimento do passado

para que afastadas de toda a recordação, olhem de novo
para a abóbada celeste e comecem a querer voltar aos corpos [1].

Tem razão Porfírio em afastar esta doutrina; é realmente uma loucura acreditar que nessa vida — que só será totalmente feliz se estiver absolutamente certa da sua eternidade — as almas desejam a ignomínia de corpos corruptíveis e se voltam para eles como se a purificação suprema tivesse por efeito voltar ao gosto da impureza. Se, realmente, a purificação perfeita produz o esquecimento de todos os males e se este esquecimento desperta o desejo dos corpos, onde de novo se enredam em males, — então será certo que a suma felicidade se torna causa de infelicidade, a perfeita sabedoria causa de estultícia, a suprema purificação causa de imundícia.

---

[1] *Scilicet inmemores supera ut convexa revisant.*
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.
Vergílio, *Eneida,* VI, 750-751.

E não será com a verdade que a alma será feliz, (seja qual for o tempo em que ela feliz for), se, para ser feliz, tem que ser enganada. Realmente, ela não será feliz se não se sentir em segurança; mas para se sentir em segurança, ela terá de crer na sua felicidade eterna falsamente, pois um dia voltará a ser infeliz. Aquele que tem a felicidade como causa do seu regozijo, como pode regozijar-se com a verdade? Porfírio bem o viu e disse que a alma purificada volta ao Pai para não ser dominada nunca mais com o poluído contacto dos maus. Enganaram-se, pois, alguns platónicos ao acreditarem nesse círculo, a bem dizer fatal, em que cada um do mesmo se afasta para ao mesmo voltar. Ainda que isto fosse verdade, que interesse haveria em sabê-lo? A não ser que os platónicos tenham a ousadia de se considerarem superiores a nós, porque nós ignoramos, já nesta vida, o que eles, com toda a sua purificação e sabedoria, estavam destinados a ignorar na outra vida melhor, ao encontrarem a felicidade na falsidade. Se isto constitui o maior dos absurdos e a maior das loucuras, evidentemente que a opinião de Porfírio deverá preferir-se à dos que imaginaram estes círculos das almas em que alternam perpetuamente a beatitude e a miséria. Se isto é assim, eis que temos um platónico que discorda, para melhor, de Platão; eis um que viu o que este não viu. Tendo vindo depois de um tão grande mestre, não hesitou em corrigi-lo: ao homem preferiu a verdade.



CAPÍTULO XXXI

Contra o argumento dos platónicos de que a alma humana é coeterna com Deus.

Porque é então que, nestas questões que não podemos investigar com o engenho humano, não preferimos confiar na divindade que nos diz que a alma não é coeterna com Deus mas foi por Ele criada, pois não existia? Para recusarem um tal acto de fé os platónicos apresentam esta razão que julgam pertinente: se um ser não foi sempre no passado, não poderá no futuro existir para sempre. Embora ao escrever acerca do mundo e dos deuses criados no mundo por Deus, Platão afirme com toda a clareza que eles começaram a existir e tiveram um começo, diz, todavia, que fim é que não terão, mas, por vontade omnipotente do seu autor, permanecerão no ser eternamente. Mas o certo é que eles têm a sua maneira de compreender: não se trata de um começo de um tempo mas de um começo de uma substituição. Dizem eles:

«Realmente, se um pé sempre se mantiver, desde toda a enternidade, sobre o pó, desde sempre estará debaixo dele a sua pegada (e ninguém duvida de que a pegada foi feita por quem pousou o pé mas esta não terá existido antes do pé, muito embora tenha sido provocada por ele); pois, — dizem eles — também o mundo e os deuses no mundo sempre existiram, como sempre existiu quem os fez (e todavia foram feitos)».

Então, se a alma existiu sempre, teremos que dizer que também a sua infelicidade existiu sempre? Mas se algo nela, que não é eterno, começou a existir no tempo, porque é que será impossível que ela, sem ter existido antes,

tenha começado a existir no tempo? Além disso a sua felicidade — está destinada também a fortalecer-se com a experiência dos males e a persistir sem fim — como ele (Porfírio) confessa, «não há dúvida de que começou a existir no tempo e sempre existirá sem antes ter existido. Assim se esboroa toda esta argumentação segundo a qual não poderia existir sem fim no tempo senão o que não teve começo no tempo. Não será o caso da felicidade da alma que, tendo princípio no tempo, não terá fim?

Ceda, pois, a fraqueza humana à autoridade divina! E, acerca da verdadeira religião, acreditemos nos seres bem-aventurados e imortais que não reclamam para si as honras só devidas, eles bem o sabem, ao seu e também nosso Deus; eles não nos ordenam que ofereçamos sacrifícios senão Àquele de quem nós, também com eles, como já tantas vezes disse e não será de mais repetir, devemos ser o sacrifício; e esse sacrifício devemos oferecê-lo por intermédio do sacerdote que, no homem assumido por Ele, no qual também Ele quis ser sacerdote, se dignou tornar-se sacrifício mesmo até à morte por nós.

CAPÍTULO XXXII

Porfírio, porque o procurou mal, não encontrou o caminho que conduz à libertação da alma. Só a graça cristã o descobre.

Esta é a religião que possui o caminho universal da libertação da alma, pois que nenhuma alma pode ser senão por esse caminho libertada. Este é, de certa maneira, o caminho régio único que conduz ao reino que não desliza na vertente do tempo, mas se afirma na estabilidade da eternidade. No fim do primeiro livro *Acerca do Regresso da alma (De regressu animae),* Porfírio declara que a doutrina que propõe o caminho universal da libertação da alma ainda não foi ensinada por nenhuma seita, nem por qualquer filosofia de grande aceitação, nem pelas disciplinas morais dos Indus, nem pela indução dos Caldeus, nem por qualquer outro sistema chegou essa doutrina, por via histórica, ao seu conhecimento. Admite sem a mínima hesitação que esse caminho existe, mas que não chegou ainda ao seu conhecimento. Portanto, tudo o que ele tinha aprendido à custa de muito estudo acerca da libertação da alma, tudo o que, a si e aos outros mais do que a si, lhe parecia saber e possuir, tudo isso considerava insuficiente. Realmente, sentia que ainda lhe faltava uma autoridade muito alta, cujas lições sobre questão de tanta monta deveria seguir. Quando afirma que nem a mais verdadeira lhe deu ainda a conhecer um sistema a propor o caminho universal da salvação da alma, mostra à saciedade, bem me parece, que essa filosofia, por ele professada, não é a mais verdadeira ou não possui tal caminho. E como poderia ser a mais verdadeira sem conter esse caminho? Na

verdade, que outro caminho universal de salvação das almas poderá haver senão aquele pelo qual são libertadas todas as almas e sem o qual, portanto, nenhuma é libertada? Quando ele acrescenta:

Nem pelas disciplinas morais dos Indus, nem pela indução dos Caldeus, nem por qualquer outro sistema[1]

de forma claríssima dá testemunho de que nada do que tinha aprendido dos indus e dos caldeus porpõe este caminho universal da libertação da alma — e a verdade é que não lhe foi possível esconder que foi buscar aos caldeus os oráculos divinos que frequentemente vai citando.

Que pretende ele então significar com esse caminho universal que ainda não foi proposto nem pela mais aceitável das filosofias, nem pelas doutrinas desses povos que são tidos por célebres nas coisas a que chamam divinas por entre eles prevalecer uma grande curiosidade pela doutrina e pelo culto de certos anjos — caminho esse que ainda não chegou ao conhecimento da história? Que caminho universal é esse senão o que a nação nenhuma pertence como coisa própria, mas foi concedido por Deus para ser comum a todos os povos? Este homem, dotado de um não medíocre engenho, certamente que não duvida de que ele existe: não crê que a Providência divina possa deixar o género humano privado deste caminho universar da salvação da alma. Ele não diz que não existe: apenas afirma que um tão grande bem, um tão elevado auxílio ainda não foi recebido nem chegou ao seu conhecimento. Não é de estranhar. Porfírio vivia então em circunstâncias humanas em que este caminho universal de salvação da alma — que outro não era senão a religião Cristã — sofria, por permissão de Deus, os ataques dos sectários dos deuses e dos demónios bem como dos reis da Terra; era preciso que se assegurasse e consagrasse o número dos mártires, isto é, dos testemunhos da verdade destinados a mostrar

[1] *Vel ab Indorum moribus ac disciplina, vel ab inductione Chaldaeorum vel alia qualibet via.*

Porfírio, *De Regressu animae*, 1.º livro (?).

que é preciso suportar os males do corpo pela fidelidade à verdadeira piedade e pela exaltação da verdade. Porfírio via isto e estava convencido de que este caminho estava prestes a sucumbir às perseguições e, portanto, não era o caminho universal da salvação da alma. Não compreendia que o que o emocionava e receava suportar se escolhesse esse caminho, servia antes para tornar mais firme esse caminho e para recomendá-lo mais eficazmente.

É, pois, este o caminho universal da salvação da alma, isto é, concedido a todos os povos pela misericórdia divina, perante cujo conhecimento ninguém a quem haja chegado ou venha a chegar, pode ou poderá perguntar: Porquê só agora? Porquê tão tarde? O desígnio d'Aquele que o envia não é penetrável para o engenho humano. Porfírio bem o compreendeu quando declara que este dom de Deus ainda não foi recebido nem levado ao seu conhecimento. Todavia, absteve-se de o considerar falso só porque ainda o não tinha aceitado com fé ou porque ainda não tinha chegado ao seu conhecimento.

Este é que é, digo eu, o caminho universal da salvação dos crentes, a propósito do qual recebeu o fiel Abraão este oráculo divino:

Todos os povos serão abençoados na tua descendência [2].

Não há dúvida de que este era um caldeu; mas para receber tais promessas e para se tornar naquele de quem sairia a descendência

disposta pelos anjos nas mãos do mediador [3],

em quem se viria a encontrar este caminho universal da salvação da alma dado a todos os povos, ele recebeu a ordem de abandonar a sua terra, os seus parentes e a casa de seu pai. Libertado, antes de mais nada, das superstições

---

[2] *In semine tuo benedicentur omnes gentes.*
Gén., XXII, 18.

[3] *depositum per angelos in manu Mediatoris.*
Gálatas., III, 19.

caldaicas, adoptou o culto do único Deus verdadeiro e acreditou fielmente nas suas promessas.

Este é que é o caminho universal do qual se disse numa santa profecia:

> *Deus tenha piedade de nós e nos abençoe; que ele faça brilhar sobre nós a sua face para que na Terra conheçamos o teu caminho e seja a tua salvação conhecida de todos os povos* [4].

É por isso que, tanto tempo depois, o Salvador que assumira a carne na descendência de Abraão, disse de si próprio:

> *Eu sou o caminho, a verdade e a vida* [5].

Este é que é o caminho universal do qual tanto tempo antes se profetizou:

> *Nos últimos dias aparecerá a montanha do Senhor, estabelecida no cume dos montes; ela elevar-se-á acima das colinas e todos os povos virão até ela e numerosas nações avançarão e dirão: Vinde, subamos à montanha do Senhor e à casa de Deus de Jacob. Ele nos mostrará o seu caminho e nele entraremos. Porque de Sião sairá a lei e de Jerusalém a palavra do Senhor* [6].

Não é, pois, o caminho de um só povo mas de todas as nações; a lei do Senhor e a sua palavra não ficaram em Sião e em Jerusalém; de lá saíram e espalharam-se por todo o universo. Daí que o próprio mediador, depois da

---

[4] *Deus misereatur nostri et benedicat nos; inluminet vultum suum super nos, ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum.*

Salmo LXVI, 2-5.

[5] *Ego sum via, veritas et vita.*

João, XIV, 6.

[6] *Erit in novissimis diebus manifestus mons Domini, paratus a cacumine montium et extolletur super colles, et venient ad eum universae gentes et ingredientur nationes multae et dicent: Venite, ascendamus in montem Domini et in domum Dei Jacob; et adnuntiabit nobis viam suam et ingrediemur in ea. Ex Sion enin prodiet lex et Verbum Domini ab Hierusalem.*

Isaías, II, 2 e segs.

sua ressurreição, tenha dito aos seus discípulos tomados de medo:

Era preciso que se cumprisse o que foi escrito a meu respeito na lei, nos profetas e nos salmos. Então abriu-lhes o entendimento para que compreendessem as Escrituras e disse--lhes: era preciso que o Cristo sofresse, que ressuscitasse dos mortos ao terceiro dia e que em seu nome fossem pregadas a penitência e a remissão dos pecados a todos os povos a começar por Jerusalém[7].

Este é que é, pois, o caminho universal da libertação da alma! Foi a ele que os santos anjos e os santos profetas anunciaram mediante o tabernáculo, o templo, o sacerdócio e os sacrifícios — primeiro, quando o puderam, a poucos homens, que encontraram a graça de Deus e principalmente entre o povo hebreu. (A própria sagrada república do povo hebreu existia de certo modo, como que para profetizar e anunciar a Cidade de Deus que se havia de formar de todos os povos). Eles a anunciaram por palavras, claras algumas, mas o mais das vezes simbólicas. Porém, o próprio mediador, presente na sua carne, e os seus bem-aventurados apóstolos, revelando a graça do Novo Testamento, mostraram mais claramente o que, nos tempos anteriores era veladamente representado em conformidade com a distribuição das idades do género humano — como aprouve à sabedoria de Deus ordená-lo com o testemunho das maravilhosas obras divinas, algumas das quais já acima citei. Realmente, não foram só visões angélicas que apareceram, não foram só palavras dos ministros celestes que se ouviram soar;

mas também, à voz de homens de Deus, falando com humilde piedade, os espíritos imundos foram expulsos dos corpos e dos sentidos dos homens;

[7] *Oportebat impleri quae scripta sunt in lege et prophetis et psalmis de me. Tunc aperuit illis sensum, ut intellegerent scripturas, et dixit eis, quia oportebat Christum pati et ressurgere a mortuis tertio die et praedicari in nomine ejus paenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes incipientibus ab Hierusalem.* Lucas, XXIV, 44-49.

foram curados vícios e enfermidades do corpo e os animais da Terra e das águas, as aves do Céu, as árvores, os elementos, os astros obedeceram às ordens divinas;

renderam-se os infernos e os mortos voltaram à vida; — sem falar dos milagres particulares do próprio Salvador, sobretudo do seu nascimento e ressurreição — no primeiro se manifestou o sacramento da virgindade de sua mãe, e no segundo se revelou o modelo dos que hão-de ressuscitar no último dia.

Este caminho purifica o homem todo e, a ele mortal, prepara-o para a imortalidade de todas as partes que o constituem. E para que se não tenha uma purificação para a parte da alma a que Porfírio chama «intelectual», uma outra para a que ele chama «espiritual», e outra ainda para o corpo, — o purificador e Salvador poderosíssimo e veracíssimo assumiu o homem todo. Fora deste caminho — que nunca faltou ao género humano, quer no tempo em que estes acontecimentos eram preditos, quer no tempo em que foram anunciados como já cumpridos — ninguém foi libertado, ninguém é libertado, ninguém será libertado.

Diz Porfírio que o caminho universal da libertação da alma não chegou ainda ao seu conhecimento pela história. Mas que é que se pode encontrar de mais luminoso que esta história cuja autoridade, vinda de tão alto, se impõe ao mundo inteiro? E que mais digno de fé do que a narração dos factos passados a predizerem os futuros — e destes, muitos que estamos a ver já cumpridos nos incutem a esperança de que os outros se hão-de cumprir?

De facto, nem Porfírio nem qualquer outro platónico podem, mesmo neste caminho das coisas terrenas pertinentes à vida mortal, desprezar as previsões e predições, tal como o fazem, e com razão, em relação aos outros vaticínios e adivinhações, quaisquer que sejam os seus métodos e processos. Negam, efectivamente, que estas coisas sejam próprias de grandes homens ou que se tenham de ter em grande conta. Está certo. Realmente — ou acontecem com uma percepção antecipada das causas inferiores (assim, na

arte médica muitos factos relativos à saúde são previstos nos seus sinais percursores), ou são obra de imundos demónios que anunciam antecipadamente os seus projectos e reivindicam o direito de os realizar quer dirigindo os pensamentos e as paixões dos maus para as acções que com eles estão em conformidade, quer agindo sobre os mais baixos elementos da fragilidade humana.

Não foram tais predições que os homens santos, em marcha neste caminho universal da libertação das almas, tiveram a preocupação de fazer, como se elas tivessem grande importância, — embora elas não lhes passassem desapercebidas e muitas vezes as predissessem para tornarem crível tudo o que, não caindo sob a alçada dos sentidos dos mortais, não podia impor-se nem ser verificado por uma experiência rápida. Mas havia outros factos verdadeiramente grandes e divinos cuja realização anunciaram na medida em que lhes era concedido conhecer a vontade de Deus:

a vinda de Cristo em carne com os prodígios cumpridos na sua pessoa e em seu nome;

a penitência dos homens e a conversão das suas vontades a Deus;

a remissão dos pecados, a graça da justiça, a fé dos piedosos e, no mundo inteiro, a multidão dos que crêem no verdadeiro Deus;

a ruína do culto dos ídolos e dos demónios, a provocação dos bons nas tentações, a purificação dos que progridem e a sua libertação de todo o mal;

o dia de juízo, a ressurreição dos mortos;

a eterna condenação da sociedade dos ímpios;

o reino da gloriosíssima Cidade de Deus gozando imortalmente da sua presença;

— tudo isto foi predito e prometido acerca deste caminho nas Escrituras: destas coisas vemos que foi já cumprida uma tão grande parte que uma salutar piedade nos dá confiança no cumprimento do que falta. Este é que é o caminho recto para se chegar à visão de Deus e à eterna união

com ele, que se proclama e afirma pela verdade das Sagradas Escrituras. O que nela não crêem — e por isso não a entendem — poderão com certeza opugnar esta verdade mas não poderão vencê-la.

Talvez nestes dez livros não tenhamos respondido a tudo o que alguns esperavam de nós. Julgamos, porém, ter satisfeito, na medida em que o verdadeiro Deus e Senhor se dignou ajudar-nos, os desejos de outros, refutando as contradições dos ímpios que preferem os seus deuses ao criador da Cidade Santa que é o objecto do nosso estudo.

Destes dez livros, os cinco primeiros foram escritos contra aqueles que julgam que os deuses devem ser adorados para se alcançarem os bens desta vida; os cinco seguintes contra aqueles para quem o culto dos deuses deve ser praticado na mira da vida que há-de vir após a morte.

E agora, como prometemos no livro primeiro, acerca das duas cidades que neste século, como dissemos, estão ligadas e misturadas uma na outra, irei.expor, com a ajuda de Deus, o que creio dever dizer a respeito da origem, desenvolvimento e desenlace que lhes são próprios.

LIVRO XI

Começa a segunda parte desta obra que trata da origem das duas Cidades — Da Celeste e da Terrestre —, do seu desenvolvimento e dos seus fins.

Neste primeiro livro começa Agostinho por demonstrar que os primórdios das duas cidades tiveram um precedente na distinção entre anjos bons e anjos maus.

Por tal motivo trata da criação do Mundo de que as Sagradas Escrituras nos oferecem a descrição no princípio do livro do Génesis.

CAPÍTULO I

Nesta parte da obra começa-se por se mostrar as origens e os fins das duas Cidades — — da Celeste e da Terrestre.

Chamamos Cidade de Deus àquela de que dá testemunho a Escritura que, não devido a movimentos fortuitos dos ânimos, mas antes devido a uma disposição da Suma Providência, ultrapassando pela sua divina autoridade todas as literaturas de todos os povos, acabou por subjugar toda a espécie de humanos engenhos. É, realmente, nela que está escrito:

Disseram de ti coisas gloriosas, ó cidade de Deus [1];

e num outro salmo lê-se:

O Senhor é grande e digno dos maiores louvores na cidade do nosso Deus, na sua montanha santa, ele que aumenta o júbilo de toda a terra [2];

e um pouco mais à frente no mesmo salmo:

Como ouvimos assim vimos na Cidade do Senhor das virtudes, na cidade do nosso Deus; Deus fundou-a para a eternidade [3];

---

[1] *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.*
Salmo LXXXVI, 3.

[2] *Magnus Dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus, dilatans exultationes universae terrae.*
Salmo XLVII, 2-3.

[3] *Sicut audivims, ita et vidimuns, in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri; Deus fundavit eam in aeternum.*
Salmo XLVII, 9.

e da mesma forma noutro salmo:

Uma torrente de alegria inunda a cidade de Deus; o Altíssimo santificou o seu tabernáculo; Deus está no meio dela: ela não será abalada[4].

Com estes testemunhos e outros que tais, que seria longo citar, sabemos que há uma Cidade de Deus da qual aspiramos ser cidadãos movidos pelo amor que o seu fundador infundiu em nós. A este fundador da cidade santa preferem os cidadãos da Cidade Terrestre os seus próprios deuses, ignorando que Ele é o Deus dos deuses — não dos deuses falsos, isto é, ímpios e orgulhosos que, privados da luz imutável e a todos comum, reduzidos por isso a uma espécie de poder indigente, prosseguem o seu domínio a bem dizer pessoal ao reclamarem honras divinas daqueles que, por seus embustes, se lhes submeteram, — mas é o Deus dos deuses piedosos e santos que preferem pôr toda a sua alegria em só a Ele se submeterem a pô-la em que muitos outros a si se submetam e preferem adorar a Deus a serem adorados em lugar de Deus.

Nos dez livros precedentes respondemos, como nos foi possível com a ajuda de nosso Senhor e Rei, aos inimigos da Cidade Santa. Agora, — sabendo o que de mim esperam doravante e recordado do meu compromisso, sempre com confiança no auxílio do mesmo Senhor e Rei nosso —, vou tratar de expor a origem, o desenvolvimento e os fins destas duas cidades, a terrena e a celeste, que estão, como disse, interligadas e de certo modo misturadas uma na outra no século presente. Mas antes direi de que maneira a origem das duas cidades teve como precedente a diversidade dos anjos.

---

[4] *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus; Deus in medio ejus non commovebitur.*
Salmo XLV, 5-6.

CAPÍTULO II

Ao conhecimento de Deus nenhum homem chega senão pelo Mediador entre Deus e os homens — o homem Jesus Cristo.

É grandioso, mas muito raro, que alguém se eleve, por um esforço da mente, acima de todas as criaturas corporais e incopóreas, depois de ter observado e reconhecido a mutalibilidade, para atingir a imutável substância de Deus e aprender d'Ele mesmo que toda a criatura d'Ele distinta só a Ele tem por autor. De facto, Deus não fala ao homem por uma criatura corpórea — como se ferem os ouvidos do corpo fazendo vibrar o ar entre aquele que fala e aquele que ouve;

também se não serve dessas imagens espirituais que tomam a forma e a semelhança dos corpos — como se produz nos sonhos e tudo o que se lhes assemelha (nestes casos Ele fala por assim dizer aos ouvidos do corpo como se falasse por intermédio de um corpo, através do espaço corpóreo; realmente, muito se assemelham aos corpos estas vistas imaginárias);

mas fala pela própria verdade se alguém está apto a ouvir pelo espírito e não pelo corpo. Fala deste modo à parte mais excelente do homem, superior a todos os elementos que constituem o homem e à qual só Deus é superior.

Compreende muito bem o homem ou, se não chega a compreendê-lo, pelo menos crê que foi feito à semelhança de Deus. Certamente que está mais perto de Deus, seu superior pela parte superior de si mesmo, feita para dominar as partes inferiores que tem de comum com os

animais. Mas como a própria parte mental, sede natural da razão e da inteligência, está muito debilitada pelos vícios inveterados que a obscurecem, necessitava, antes de tudo, de ser purificada pela fé para aderir à luz imutável e dela gozar, ou mesmo para lhe suportar o esplendor, até que, renovada e curada dia a dia, se torne capaz duma tão grande felicidade.

E para caminhar mais confiadamente nessa fé para a verdade — a própria verdade, Deus Filho de Deus, assumindo o homem sem anular a Deus, fundou e estabeleceu essa mesma fé para que o homem tivesse um caminho para o Deus do homem por intermédio do homem-Deus. Este é que é, realmente, o Mediador entre Deus e os homens — o homem Jesus Cristo: é Mediador por ser homem e como tal é caminho. Porque, se entre o que caminha e o lugar para onde se caminha há no meio um caminho, há esperança de lá chegar; se, porém, falta ou se desconhece por onde se deve seguir, que interessa que se saiba para onde se deve seguir? Só há, portanto, um caminho que exclui todo o erro: que o próprio Deus e o homem sejam o mesmo — Deus para onde se vai, homem por onde se vai.

CAPÍTULO III

Autoridade da Escritura canónica, obra do Espírito Santo.

Deus falou, primeiro, por intermédio dos profetas, depois, directamente, Ele próprio, e finalmente, na medida em que o julgou suficiente, pelos Apóstolos. Instituiu também a Escritura chamada canónica e investida da mais alta autoridade. Nela acreditamos a respeito de tudo o que convém não ignorar e que somos incapazes de conhecer por nós próprios. É certo que podemos saber — e disso somos nós próprios testemunhas — o que está ao alcance dos nossos sentidos, interiores ou mesmo exteriores, (daí que chamemos presente *(praesentia)* ao que se apresenta aos nosos sentidos *(prae sensibus)*, como dizemos que está diante *(prae)* dos nossos olhos um objecto que aos olhos se apresenta). Todavia, para as coisas que não estão ao alcande dos sentidos, porque as não podemos conhecer pelo nosso próprio testemunho, procuramos outras testemunhas e depositamos nelas fé quando julgamos que essas coisas não estão ou não estiveram afastadas dos seus sentidos. Da mesma forma, portanto, que a respeito das coisas visíveis que não vemos, depositamos fé naqueles que as viram, como acreditamos nas outras coisas que dependem de cada um dos respectivos sentidos do corpo, — assim deve ser a respeito das coisas que são percebidas pela alma e pelo espírito (porque se pode muito bem falar de um sentido do espírito, donde vem o termo *sententia* (sentença = pensamento). Quer dizer: para as coisas invisíveis que escapam ao nosso sentido interior, devemos fiar-nos naqueles que as captaram tais quais elas se encontram na luz incorpórea ou naqueles que as contemplam na sua permanência (*manentia* = existência actual).

CAPÍTULO IV

Criação do Mundo: ela não é intemporal nem foi estabelecida segundo um plano novo de Deus, como se Deus tivesse querido depois o que antes não quisera.

De todos os seres visíveis o maior é o Mundo; de todos os invisíveis o maior é Deus. Mas que o Mundo existe — vemo-lo nós; que Deus existe — cremo-lo. De que Deus fez o Mundo não temos mais segura garantia para o crer do que o próprio Deus. Onde o ouvimos? Em parte alguma melhor, com certeza, do que nas Santas Escrituras onde um seu profeta disse:

No princípio fez Deus o Céu e a Terra [1].

Então este profeta estava lá quando Deus criou o Céu e a Terra? Não. Mas esteve lá a Sabedoria de Deus pela qual se fizeram todas as coisas, que se transmite também às almas santas, faz delas os amigos e profetas de Deus, e, no seu íntimo, silenciosamente, lhes conta as suas obras.

Também lhes falam os anjos de Deus que vêem sempre a face do Pai e anunciam a sua vontade a quem é preciso. Era um deles o profeta que disse e escreveu:

No princípio fez Deus o Céu e a Terra [1].

E é tal a autoridade que tem, como testemunho, para que acreditemos em Deus, que, pelo mesmo Espírito de Deus (que por revelação lhe deu a conhecer estas coisas) predisse com tanta antecedência a nossa fé.

---

[1] *In principio fecit Deus coelum et terram.*
Gén., I, 1.

E porque é que ao Deus eterno aprouve criar, então, o Céu e a Terra que antes não tinha criado? Se os que isto perguntam pretendem que o Mundo é eterno, sem princípio e, portanto, parece que não foi feito por Deus, estão muito afastados da verdade e deliram atingidos da enfermidade mortal de impiedade. Porque, além das vozes proféticas, o próprio Mundo pelas suas mudanças e revoluções tão bem ordenadas, como pelo esplendor de todas as coisas visíveis, proclama silenciosamente, a bem dizer, não só que foi feito, mas também que não pôde ser feito senão por Deus inefável e invisivelmente grande, inefável e invisivelmente belo.

Outros há que confessam que o Mundo foi feito por Deus; todavia, não admitem que ele tenha tido começo no tempo mas sim começo na sua criação: de uma maneira difícil de compreender, foi feito desde sempre. Julgam estes que, com tal maneira de dizer, defendem Deus de certa temeridade fortuita, não se vá crer que lhe veio de repente ao espírito a ideia, jamais antes concebida, de fazer o Mundo, e que foi determinado por uma vontade nova — Ele até então absolutamente imutável. Não vejo como, em outras questões, poderão sustentar esta opinião, sobretudo acerca da alma. Se pretendem que ela é co-eterna com Deus, torna-se-lhes impossível explicar donde lhe adveio uma infelicidade nova, nunca antes por ela experimentada na eternidade. Se disserem que ela sofreu sempre alternativas de infelicidade e de felicidade, terão, então, de afirmar esta alternativa também para sempre — mas, então, seguir-se-ia o absurdo de, nos momentos em que se diz feliz, mesmo neles não poder sê-lo, se prevê a sua infelicidade e torpeza futura. E se não prevê, mas crê que será sempre feliz, e essa falsa crença a torna nesse caso feliz — nada se pode afirmar de mais insensato.

E, se se pensar que sempre, no decurso dos séculos infinitos, ela suportou alternativas de infelicidade e de felicidade, mas que agora, finalmente libertada, não voltará a cair na infelicidade, fica-se, pelo menos, obrigado a

admitir que ela nunca foi verdadeiramente feliz mas vai apenas começar a sê-lo de uma felicidade nova que não engana. Confessar-se-á, então, que qualquer coisa de novo lhe aconteceu, qualquer coisa de grande e de magnífico que ela jamais antes conhecera durante a sua eternidade. Se negarem que Deus, por um desígnio eterno, foi a causa desta novidade, terão também que negar que Ele é o autor da felicidade — o que é uma abominável impiedade. Se disserem que o próprio Deus, por um novo desígnio decidiu que a alma será doravante feliz para sempre — como é que o mostrarão então alheio à mutabilidade que nem mesmo eles querem admitir? Mas, se se confessar que a alma foi criada no tempo e que em nenhum momento do futuro ela perecerá, à maneira de um número que tem começo mas não tem fim, de maneira que, depois de ter experimentado uma vez a infelicidade e desta se ter libertado, ela não voltará a conhecê-la, ninguém duvidará de que isso acontecerá sem prejuízo para a imutabilidade dos desígnios de Deus. Creia-se, pois, também que o Mundo pôde ser feito no tempo sem que, ao fazê-lo, Deus tenha mudado o seu desígnio e a sua vontade eterna.

CAPÍTULO V

Não se deve imaginar uma extensão infinita de tempos antes do Mundo, nem também uma extensão infinita de lugares fora do Mundo, porque antes do Mundo não há tempos nem fora dele há lugares.

Quanto àqueles que admitem connosco que Deus é o autor do Mundo, mas nos põem a objecção do *tempo do Mundo,* vejamos o que esses mesmos respondem acerca do *lugar do Mundo.* Porque da mesma forma que nos perguntam: — *porque o fez Ele em tal momento em vez de o ter feito em tal outro?,* assim também se lhes pode perguntar: — *porque o fez aí em vez de o ter feito noutro sítio?* Efectivamente, se imaginam antes do Mundo extensões infinitas de tempos no decurso das quais, parece-lhes, Deus não podia ficar inactivo, — pois imaginem também, fora do Mundo, extensões infinitas de lugares. E se disserem que também aí o Omnipotente não se pode manter inactivo, não serão eles obrigados a sonhar, como Epicuro, com inúmeros mundos (com a única diferença de que em vez de, como ele, atribuírem a sua formação e dissolução aos movimentos fortuitos dos átomos, dirão que foram criados por Deus)? Não será o que se conclui, se não admitirem que Deus se mantém inactivo na imensidade sem limites desses lugares que se estendem por todos os lados à volta do Mundo, nem será o que se conclui, se não admitirem que esses mundos não poderão ser destruídos por causa alguma, como eles pensam também do nosso Mundo?

Lidamos com os que pensam, como nós, que Deus é um ser incorpóreo, criador de todas as naturezas distintas da sua. Quanto aos outros, seria demasiado indigno admiti-los nesta discussão acerca da religião; principalmente porque, àqueles que crêem que se deve prestar culto a uma multidão de deuses, estes filósofos os superam em nobreza e autoridade e por isso, por muito afastados que pareçam estar da verdade, estão, todavia, dela mais próximos que todos os outros.

A respeito da substância de Deus, que não incluem num lugar, nem nele a delimitam, nem fora dele a deixam, mas antes, como convém pensar acerca de Deus, reconhecem que ela está inteiramente toda com uma presença incorpórea em toda a parte — acaso dirão que ela está ausente desses espaços tamanhos que se estendem para fora do Mundo? Acaso dirão que ela ocupa unicamente o lugar deste Mundo tão exíguo em comparação dos espaços infinitos? Não creio que cheguem a cair em tal palavriado. Reconhecem, pois, que não há senão um Mundo, formando sem dúvida uma massa corpórea imensa mas limitada e circunscrita no seu lugar e que é obra de Deus. O que eles respondem a propósito dos espaços que se estendem sem limites para fora do Mundo quando perguntam: *porque é que Deus nada fez aí?* que o digam a si próprios a propósito dos tempos ilimitados decorridos antes do Mundo, quando perguntam: *porque é que Deus nada fez então?* Se Deus estabeleceu o Mundo no lugar onde está e não noutro, quando nesses espaços infinitos todos os lugares tinham os mesmos direitos de serem escolhidos, — não se segue por certo que Ele o fez por acaso e não por uma razão divina, embora esta razão escape a toda a inteligência humana. Pela mesma razão não é lógico atribuir a uma decisão fortuita que Deus criou o Mundo em tal tempo em vez de em tal outro, mesmo que no passado tenha havido uma infinidade de tempos igualmente anteriores sem diferença alguma para ser preferido um tempo a outro.

Se dizem que são vãos os pensamentos dos homens que imaginam espaços infinitos, pois que não há lugar algum fora do Mundo, responder-se-lhes-á que também é vão imaginar tempos passados em que Deus nada fazia, já que tempo não há antes do Mundo.

CAPÍTULO VI

Para o Mundo como para os tempos o começo é o mesmo: um não precede o outro.

Se, de facto, a verdadeira diferença entre a eternidade e o tempo consiste em que não há tempo sem mudança sucessiva, ao passo que a eternidade não admite mudança alguma, — quem não verá que o tempo não teria existido, se não tivesse sido feita uma criatura que desloca tal ou tal coisa por um qualquer movimento? Essa mudança, esse movimento cedem o seu lugar e sucedem-se, e, não podendo existir ao mesmo tempo em intervalos mais curtos ou prolongados de espaço, dão origem ao tempo. Pois que Deus, cuja eternidade exclui a menor mudança, é o criador e o ordenador dos tempos, como é que se poderá dizer que Ele criou o Mundo depois dos espaços de tempo? Eu não o vejo — a não ser que se diga que antes do Mundo já existia uma criatura cujos movimentos teriam determinado o curso dos tempos. Mas as Sagradas Escrituras, absolutamente verídicas, afirmam que «no princípio fez Deus o Céu e a Terra» (Gén. I, 1), para nos darem a entender que Ele nada tinha feito antes; porque, se tivesse feito alguma coisa antes de tudo o que fez, seria dessa coisa que estaria escrito «no princípio Deus fê-la». Está pois fora de dúvida que o Mundo foi feito, não no tempo, mas com o tempo. O que efectivamente se faz no tempo, faz-se depois de algum tempo e antes de outro — depois do que foi *(praeteritum)*, antes do que será *(futurum)*. Mas não poderia haver passado algum, porque não havia criatura alguma capaz, pelos seus movimentos sucessivos de realizar o tempo. Foi, pois, com o tempo que

o Mundo foi feito pois que, ao criar o Mundo, Deus criou nele o movimento sucessivo. Assim o demonstra a própria ordem dos seis ou sete primeiros dias: estão lá nomeadas uma manhã e uma tarde, até que, acabadas todas as obras de Deus no sexto dia, o sétimo nos descobre, num grande mistério, o repouso de Deus. Mas de que dias se trata — é difícil, impossível mesmo, fazer disso uma ideia, quanto mais exprimi-la.

CAPÍTULO VII

Natureza dos primeiros dias que, segundo a tradição, tiveram manhã e tarde ainda antes da criação do Sol.

Como, efectivamente, vemos, os dias, como os conhecemos, têm tarde porque há um ocaso, e têm manhã porque há nascer do Sol. Mas os três primeiros dias decorreram sem Sol, feito, segundo a Escritura, ao quarto dia. É certo que ela nos conta que a luz foi feita em primeiro lugar pela palavra de Deus e que Deus a separou das trevas chamando dia à luz e noite às trevas. Mas que luz era esta e por que movimento alternante fazia ela a tarde e a manhã, é coisa que escapa aos nossos sentidos e não podemos compreender o que seja. Todavia, devemo-lo crer sem hesitação. De facto, ou é uma luz corpórea situada longe dos nossos olhares nas regiões superiores do mundo — um fogo de que mais tarde se iluminou o Sol; ou a palavra luz designa a Cidade Santa dos anjos e dos espíritos bem-aventurados de que fala o Apóstolo:

> *Ela é a Jerusalém do alto, nossa mãe eterna nos céus* [1];

e noutro lugar:

> *Vós sois todos filhos da luz e filhos do dia; nós não somos filhos da noite nem das trevas* [2],

se é que nós podemos compreender a tarde e a manhã desse dia.

---

[1] *Quae sursum est Hiesusalem, mater nostra aeterna in coelis.*
Gál., IV, 6.

[2] *Omnes enim vos filii lucis estis et filii diei; non sumus noctis neque tenebrarum.*

1 Tessal., V, 5.

Comparada à ciência do Criador, a ciência da criatura é semelhante a um crepúsculo; também ela começa a clarear e a tornar-se como que manhã, quando é dirigida ao louvor e ao amor do Criador. E não pende para a noite senão quando abandona o Criador para amar a criatura. Enfim, a Escritura, quando enumera aqueles dias pela sua ordem, em parte nenhuma intercala a palavra noite. Efectivamente, em parte nenhuma diz: *a noite foi feita,* mas sim:

Fez-se uma tarde, fez-se uma manhã: é um dia [3].

E da mesma maneira, do segundo e dos outros dias. Na verdade, a ciência da criatura em si mesma é, por assim dizer, mais descolorida do que quando se conhece na Sabedoria de Deus como no modelo de que ela procede. Por isso, o nome de *tarde* convém melhor do que o de *noite.* Todavia, como disse, quando essa ciência se dirige ao louvor e ao amor do Criador, torna-se *manhã,*

quando a ciência se realiza no conhecimento de si própria, isto é o primeiro dia;

quando ela se realiza no conhecimento do firmamento, que, situado entre as águas do alto e de baixo, se chama Céu, é o segundo dia;

quando se realiza no conhecimento da terra e do mar e de todos os seres que se reproduzem, que se continuam através das raízes da terra, é o terceiro dia;

quando se realiza no conhecimento dos luzeiros maior e menor e dos astros, é o quarto dia;

quando se realiza no dos animais que nadam nas águas e voam, é o quinto dia;

e quando se realiza no dos animais terrestres e do próprio homem, é o sexto dia.

---

[3] *Facta est vespera et factum est mane dies unus.*
Gén., I, 5.

CAPÍTULO VIII

Como compreender a existência e a natureza do repouso de Deus no sétimo dia, depois de seis de trabalho.

Que Deus descansou de todos os seus trabalhos ao sétimo dia e que o santificou — é facto que não deve ser compreendido puerilmente no sentido de que Deus se fatigou com o trabalho. A palavra

falou e as coisas se fizeram [1],

deve ser entendida como uma palavra inteligível e eterna, não sonora nem temporal. Mas o repouso de Deus significa o repouso dos que nele descansam, como a alegria de uma casa significa a alegria dos que nela se alegram, mesmo que não seja a casa mas um outro objecto que os torne alegres. Quanto mais se a própria casa pela sua beleza torna felizes os que nela habitam! Neste caso chama-se alegre, não por essa figura de linguagem em que o continente é tomado pelo conteúdo (como se diz: *o teatro aplaudiu, os prados mugem,* quando num os espectadores aplaudem e nos outros mugem os bois), — mas pela figura em que se toma o efeito pela causa (como se diz: uma carta alegre, para significar a alegria que ela comunica aos leitores). É por isso que com muita propriedade, quando a autoridade profética nos conta que Deus descansou, se quer significar o repouso dos que descansam n'Ele, a quem Ele próprio faz descansar. Refere-se também aos homens a quem se dirige e para quem foi escrita a profecia: esta

---

[1] *dixit et facta sunt.*

Salmo CXLVIII, 5.

promete-lhes, a eles também, o repouso eterno em Deus depois das boas obras que Deus opera neles e por eles, se antes, nesta vida, se aproximaram, por assim dizer, d'Ele pela fé. Este repouso é ainda figurado pelo do *sabbat* prescrito pela lei ao antigo Povo de Deus. Mas disto é minha intenção tratar mais pormenorizadamente no seu lugar próprio.

CAPÍTULO IX

Segundo os testemunhos divinos, que pensar da criação dos anjos?

E agora — já que empreendi falar da origem da Cidade Santa, e, em primeiro lugar, do que toca aos santos anjos que dela formam uma parte considerável e tanto mais feliz quanto ela jamais foi peregrina — vou, com a ajuda de Deus e na medida em que me parecer necessário, explicar os testemunhos divinos referentes ao assunto.

Quando falam da criação do Mundo as Sagradas Escrituras não referem claramente se os anjos foram criados, nem por que ordem. Mas, se não foram esquecidos, é a palavra *Céu,* na passagem em que está escrito

no princípio fez Deus o Céu e a Terra [1],

ou antes a *luz,* de que acabo de falar, que os designa. Aliás, eu não creio que eles tenham sido omitidos porque, está escrito, no sétimo dia Deus descansou de todos os seus trabalhos. Mas o livro começa assim:

No princípio fez Deus o Céu e a Terra [1],

de maneira que, parece, Deus mais nada fez antes do Céu e da Terra. Se, então, começou pelo Céu e pela Terra; se a Terra, a primeira coisa que fez, era, como a seguir refere a Escritura, invisível e desorganizada; se, por falta de luz, as trevas se estendiam sobre o abismo, isto é, sobre a confusão da massa indistinta de terra e água (porque sem luz não pode haver senão trevas); se, finalmente, foram criadas e organizadas todas as coisas que se descrevem

---

[1] *In principio fecit Deus caelum et terram.*
Gén., I, 1.

como acabadas em seis dias — como é que os anjos iam ser omitidos entre as obras de Deus que descansou ao sétimo dia?

Não há dúvida de que os anjos são obra de Deus. Embora isso não esteja claramente expresso, não foi, porém, omitido. Testemunha-o com toda a clareza, noutro lugar, a Escritura Sagrada. No hino dos três homens na fornalha, depois de ter dito:

Todas as obras do Senhor bendizei ao Senhor[2],

nomeia também os anjos entre as suas obras — e canta-se no Salmo:

Louvai ao Senhor no alto dos céus — louvai-o nas alturas;
Louvai-os, vós, todos os seus anjos — louvai-o todas as suas Virtudes;
Louvai-o, Sol e Lua — louvai-o, luz e todas as estrelas;
Louvai-o, vós, céus dos céus, e as águas que estão acima dos céus — louvem o nome do Senhor;
Porque ele falou — e as coisas se fizeram;
Ele ordenou — e as coisas foram criadas[3].

Ainda aqui o declara abertamente a palavra divina: os anjos foram feitos por Deus pois que, depois de os ter nomeado entre as outras realidades celestes, a todos encerra nestas palavras:

Ele falou — e as coisas se fizeram[4].

Quem ousará, então, sustentar que os anjos foram feitos depois de todas as obras enumeradas no decurso dos seis

---

[2] *Benedicite omnia opera Domini Dominum.*
Dan., III, 57.

[3] *Laudate Dominum de caelis, laudate eum in excelsis; laudate eum omnes angeli ejus, laudate eum omnes virtutes ejus; laudate eum sol et luna, laudate eum omnes stellae et lumen; laudate eum caeli caelorum et aquae, quae super caelos sunt, laudent nomen Domini; quonium ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.*
Salmo CXLVIII, 1-3.

[4] *ipse dixit, et facta sunt.*
Ib.

dias? Mas se alguém chegar a este ponto de insensatez, tão vã opinião ficará refutada pela autoridade da mesma Escritura onde Deus diz:

Quando os astros foram feitos, todos os meus anjos me louvaram com a sua poderosa voz [5].

Portanto, os anjos já existiam quando foram criados os astros. Ora estes foram-no ao quarto dia. Diremos, então, que foram criados ao terceiro? Claro que não. Sabemos muito bem o que nesse dia foi feito: a terra foi separada das águas, cada um destes elementos recebeu as espécies que lhes convinham e a terra produziu tudo o que nela cria raízes. Seria, porventura, no segundo? Também não. Nesse dia foi feito o firmamente entre as águas do alto e de baixo, dando-se-lhe o nome de Céu; e no firmamento foram criados os astros ao quarto dia. É, pois, claro que se eles se encontram entre as obras que Deus fez em seis dias, os anjos são essa luz que recebeu o nome de *dia;* e foi para marcar a unidade que se não disse *o primeiro dia,* mas sim *um dia.* Porque o segundo, o terceiro e os seguintes não são outros, mas o mesmo dia único repetido para constituir o número seis ou sete, em vista de um conhecimento senário ou septenário — o senário relativo às obras que Deus fez e o septenário relativo ao repouso de Deus.

Quando, relamente, Deus disse:

Faça-se a luz — e a luz fez-se [6]

— se é justo ver nesta luz a criação dos anjos, é porque certamente eles foram feitos participantes da luz eterna que é a sabedoria imutável do próprio Deus por quem tudo foi feito e a quem chamamos o Filho único de Deus. Assim, eles foram iluminados por esta luz que os criou e desde então eles tornaram-se luz e chamaram-se *dia* por causa da sua participação na luz e dia imutável que é o

---

[5] *Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes angeli mei.*
Job., XXXVIII, 7.

[6] *Fiat lux, et facta est lux.*
Gén., I, 2.

Verbo de Deus por quem eles e todas as coisas foram criadas. Porque

> *a verdadeira luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo*[7]

ilumina também todo o anjo puro para que seja luz não em si próprio mas em Deus. E se o anjo se afasta de Deus, torna-se impuro, como são todos os espíritos chamados impuros que já não são luz no Senhor mas eles próprios trevas, privados da participação da eterna luz. O mal, com efeito, não é uma natureza: a perda do bem é que recebe o nome do mal.

---

[7] *Lumen verum quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* João, I, 9.

CAPÍTULO X

Trindade simples e imutável de Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo que são um só Deus, em quem as qualidades outra coisa não são que a substância.

Não há, pois, senão um bem simples e, consequentemente, senão um bem imutável — Deus. E este bem criou todos os bens que, não sendo simples, são, portanto, mutáveis. Digo, precisamente, criou, isto é, fez, e não gerou. É que o que é gerado de um ser simples é simples como ele e é o mesmo que aquele que o gerou. A estes dois seres chamamos Pai e Filho e um e outro com o seu Santo Espírito são um só Deus. A este Espírito do Pai e do Filho se chama nas Sagradas Escrituras Espírito Santo por uma espécie de apropriação deste nome. É, porém, distinto do Pai e do Filho, pois não é nem o Pai nem o Filho. Disse que é *distinto* mas não *outra coisa,* porque também Ele é igualmente simples, igualmente imutável e coeterno. E esta Trindade é um só Deus e não deixa de ser simples por ser Trindade. Não dizemos que esta natureza do bem é simples porque nela está só o Pai, só o Filho, só o Espírito Santo;

ou ainda porque a Trindade é apenas um ser sem nenhuma subsistência de Pessoas, como julgaram os herejes sabelianos [1];

---

[1] Segundo os Sabelianos, as três pessoas da SS. Trindade mais não eram que aspectos diferentes de um ser uno — Deus — ou nomes diferentes a este dados, conforme o ponto de vista por que era encarado. A Igreja, porém, ensina que as três pessoas são subsistentes sem deixarem de ser consubstânciais.

mas chama-se simples porque o que ela *tem* isso *é*, salvo que cada pessoa se diz pessoa em relação a cada uma das outras duas. Pois, com certeza que o Pai tem um Filho mas não é o Filho; o Filho tem um Pai mas não é o Pai. Assim, pois, considerado em si mesmo e não em relação com o outro, Deus *é* o que *tem:* como se diz vivo em relação a si mesmo porque tem evidentemente a vida e essa vida é Ele próprio.

É por isso que se chama simples a natureza que nada tem que possa perder; ou é simples a natureza em que *aquele que tem* se identifica com *aquilo que tem.* Assim, o vaso tem o licor, o corpo a cor, o ar a luz ou o calor, a alma a sabedoria. Mas nenhuma destas coisas *é* o que *tem.* Nem o vaso *é* o licor, nem o corpo *é* a cor, nem o ar *é* a luz ou o calor, nem a alma *é* a sabedoria. Por conseguinte, podem ser privados das coisas que *têm:* podem mudar e podem transformar-se em outras disposições ou qualidades: o vaso pode ficar vazio do líquido de que estava cheio, o corpo pode perder a cor, o ar pode escurecer ou arrefecer, a alma pode tresloucar-se. Embora o corpo seja, após a ressurreição, incorruptível, como foi prometido aos santos, mantendo, na verdade, a qualidade duma inamissível incorruptibilidade — o certo é que, mantendo-se a substância corporal, o corpo e a incorruptibilidade não são a mesma coisa.

Na realidade, a incorruptibilidade está toda em cada uma das partes do corpo — nem maior aqui, nem menor ali —, porque nenhuma parte é mais incorruptível do que a outra. Na verdade, o corpo é maior no todo do que a parte; e se uma parte é maior e a outra é menor, nem por isso a maior é mais incorruptível. Uma coisa é o corpo que, em si, não está todo inteiro em qualquer das suas partes, outra coisa a incorruptibilidade que em qualquer das partes está inteiramente. Porque toda a parte incorruptível do corpo, ainda que desigual às demais, é igualmente incorruptível. O dedo, por exemplo, é mais pequeno do que a mão toda. Todavia, a mão não é mais

incorruptível do que o dedo. Embora sejam desiguais a mão e o dedo, é, todavia, igual a incorruptibilidade da mão e do dedo. Por isso, embora a incorruptibilidade seja inseparável de um corpo incorruptível, uma coisa é a substância que o faz chamar corpo, outra é a qualidade que o faz chamar incorruptível. E, por isso, mesmo nesse estado, ele não *é* o que *tem*.

A própria alma, mesmo que fosse sempre sábia — como quando for libertada para a eternidade — será sábia pela participação da imutável sabedoria que não é ela própria. Pelo facto de, na realidade, o ar se não ver quando privado da luz que o penetra, nem por isso se poderá negar que uma coisa é o ar e outra a luz que o ilumina. Com isto não pretendo dizer que a alma é uma espécie de ar, como pretenderam alguns, incapazes de conceber uma natureza incorpórea. A alma e o ar, todavia, apesar da sua grande diferença, têm uma certa semelhança e é permitido dizer que a alma incopórea é iluminada pela luz incorpórea da Sabedoria simples de Deus, como o ar corporal é iluminado pela luz corporal. E como o ar privado da luz escurece (porque o que chamamos trevas, seja em que lugar corporal for, nada mais é do que o ar privado de luz), assim obscurece a alma privada da luz da Sabedoria.

Portanto, nesta ordem de ideias, chamam-se simples as perfeições que, por excelência e na verdade, constituem a natureza divina: porque nelas não é a substância uma coisa e a qualidade outra coisa — nem é pela participação em qualquer outra coisa que elas são a divindade, a sabedoria ou a beatitude. É certo que nas Sagradas Escrituras se diz múltiplo o Espírito de Sabedoria — mas isso é porque Ele encerra em si muitas coisas: mas Ele *é* o que *tem* e tudo o que tem é apenas Ele. A Sabedoria não é múltipla mas una, e nela existem tesouros infinitos — para ela finitos — de coisas inteligíveis contendo todas as razões invisíveis e imutáveis dos seres, mesmo visíveis e mutáveis que por ela foram feitos. Porque Deus nada fez sem disso se aperceber — o que, na verdade, de nenhum artífice

humano se pode dizer. Mas se tudo fez conscientemente, Ele não fez, evidentemente, senão o que já antes tinha conhecido. Daí ocorrer ao nosso espírito algo de maravilhoso mas realmente verdadeiro: para nós este Mundo não poderia ser conhecido se não existisse — mas para Deus, se não fosse conhecido, não poderia existir.

CAPÍTULO XI

Deveremos acreditar que mesmo os espíritos que se não mantiveram na verdade participaram da beatitude de que sempre gozaram os santos anjos desde o começo da sua existência?

Sendo isto assim, os espíritos a que chamamos anjos de maneira nenhuma começaram por ser durante certo tempo espíritos das trevas, mas, no momento em que foram feitos, foram feitos luz. Não foram criados simplesmente para existir e viver de qualquer maneira, mas foram iluminados para viver na sabedoria e na felicidade. Alguns destes anjos que se desviaram desta iluminação não obtiveram a excelência dessa vida sábia e feliz que, sem sombra de dúvida, só poderia ser eterna com a perfeita garantia da sua eternidade. Mas possuem a vida racional, embora insensata, e de tal forma que não a podem perder mesmo que o quisessem. Mas quem poderá definir como foram participantes dessa sabedoria antes de terem pecado? Como é que poderemos dizer que nessa participação foram iguais aos que são verdadeira e plenamente felizes precisamente porque não se enganaram acerca da eternidade da sua felicidade? Realmente, se tivessem tido essa igualdade de felicidade, permaneceriam também na sua eterna posse, igualmente felizes porque igualmente certos. É que, na verdade, a vida, por mais longa que seja, não se poderá chamar eterna se tiver que ter um fim. Com efeito, a vida tem este nome apenas por se viver e chama-se eterna por não ter fim. Não há dúvida de que o que é eterno não é, só por isso, feliz (também o fogo do castigo se chama eterno). Todavia, a vida perfeita e verdadeira-

mente feliz só pode ser eterna. De facto, tal não era a dos anjos maus pois que, destinada a cessar, não era eterna, quer eles o soubessem quer o ignorassem e supusessem outra coisa. Porque o temor — se o soubessem — ou o erro — se o ignorassem — impedia-os, com certeza, de serem felizes. E se isto ignoravam de forma que não confiavam nem no falso nem no certo, mas não podiam dar o seu assentimento acerca da eternidade ou temporalidade desse seu bem, a própria hesitação acerca de felicidade tão grande não admitia a plenitude da vida feliz que cremos existir nos santos anjos. Não é que nós restrinjamos o significado de *vida feliz* ao ponto de dizermos que só Deus é feliz; Ele é, de certo, verdadeiramente feliz ao ponto de ser impossível conceber felicidade maior. E em comparação desta felicidade, a dos anjos tem toda a elevação e toda a grandeza que lhes convém, mas — em que consiste ela *(quid est)* e qual é a sua medida *(quantum est)?*

CAPÍTULO XII

Comparação entre a felicidade dos justos que ainda não obtiveram a recompensa prometida por Deus e a dos primeiros homens no Paraíso antes do pecado.

Julgamos que os anjos não são as únicas criaturas racionais e intelectuais que devem ser tidas por felizes. Quem é que, de facto, ousaria negar que os primeiros homens no Paraíso tenham sido felizes antes do pecado, embora estivessem incertos da duração da sua felicidade ou da sua eternidade? Não é sem motivo que nós hoje chamamos felizes àqueles que vemos viverem na justiça e na piedade com a esperança da imortalidade, sem qualquer crime a roer-lhes a consciência, obtendo facilmente a misericórdia divina para os seus pecados de fragilidade presente. Embora estejam seguros de que serão recompensados da sua perseverança, estão, porém, inseguros da própria perseverança. Que homem é que, efectivamente, sabe se perseverá até ao fim na prática e no progresso da justiça, a não ser que obtenha a garantia por uma revelação d'Aquele que, sem enganar ninguém, não revela a todos, acerca deste ponto, o seu justo e secreto juízo? Também a respeito do gozo de um bem presente, o primeiro homem era mais feliz no Paraíso do que qualquer justo na debilidade desta vida mortal. Mas quanto à esperança de um bem futuro, qualquer homem, seja ele quem for, por muitos sofrimentos corporais que tenha de suportar, se sabe, não como provável, mas como verdade certa, que gozará sem fim, ao abrigo de toda a prova, da sociedade dos anjos na íntima união com Deus Soberano, — qualquer homem é mais feliz do que o primeiro homem inseguro da sua sorte na grande felicidade do Paraíso.

CAPÍTULO XIII

Todos os anjos foram criados no mesmo estado de felicidade, de forma que os que viriam a cair não podiam saber se viriam a cair, nem, depois da ruína dos que caíram, os que se mantiveram firmes tiveram conhecimento certo da sua perseverança.

Qualquer pessoa se apercebe facilmente de que a felicidade, objecto dos legítimos desejos da natureza inteligente, comporta conjuntamente duas coisas:

— o gozo sem perturbação do bem imutável que é Deus,

— a segurança sem qualquer dúvida ou erro acerca da perseverança para sempre nesse gozo.

Que a tiveram os anjos de luz, cremo-lo com fé piedosa; que os anjos pecadores, privados daquela luz pela sua maldade, não tiveram essa segurança antes de caírem, concluímo-lo por lógico raciocínio. Não há dúvida de que temos que admitir que, se viveram antes do pecado, gozaram, com certeza, de alguma felicidade, embora dela não tivessem conhecimento prévio.

Pode parecer duro crer que, na criação dos anjos, uns foram feitos sem terem conhecimento prévio da sua perseverança ou da sua queda, e outros tenham conhecido com toda a verdade a eternidade da sua felicidade, mas que todos foram criados desde a origem igualmente felizes e assim se mantiveram até ao momento em que os anjos, hoje maus, voluntariamente se afastaram dessa luz, fonte de bondade, — mas seria, sem dúvida, muito mais duro pensar que os santos anjos se mantêm agora incertos da

sua beatitude eterna, ignorando acerca de si próprios o que nós podemos saber deles pelas Sagradas Escrituras. Que cristão católico, na verdade, ignora que mais nenhum novo demónio sairá doravante do número dos anjos bons, assim como à sociedade dos anjos bons jamais voltará qualquer demónio? Realmente, no Evangelho a Verdade promete aos santos e aos fiéis que serão iguais aos anjos de Deus e promete ainda que entrarão na vida eterna. Ora, se nós estamos certos de que jamais decairemos dessa imortal felicidade, ao passo que eles não têm essa certeza, nós não lhes somos iguais mas superiores. Mas, como a Verdade nunca engana e nos diz que seremos sempre iguais, seguramente, também eles estão certos da sua eterna felicidade.

Desta não estiveram seguros os outros (pois não tinham a certeza de que era eterna a sua felicidade; a sua felicidade tinha que ter fim); por isso, só se pode concluir que — ou não foram iguais ou, se iguais foram, depois da queda dos maus sobreveio aos bons uma ciência certa da sua eterna felicidade.

A não ser, talvez, que alguém sustente que o que o Senhor diz do Diabo no Evangelho:

> *Era homicida desde o começo e não se manteve na verdade* [1],

deve ser entendido no sentido de que foi homicida não só desde o princípio, isto é, desde o princípio do género humano, desde que foi criado o homem a quem podia matar com o engano, — mas também no sentido de que desde o princípio da sua criação não esteve na verdade e por isso nunca foi feliz com os santos anjos, recusando-se a ser súbdito do Criador, pondo a sua alegria em se orgulhar do seu pretenso poder pessoal, tornando-se depois falso e enganador. Porque ninguém escapa ao poder do Omnipotente: aquele que recusou manter-se, por uma

---

[1] *Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit.*
João VIII, 44.

piedosa submissão, no que era na realidade, aspira, por uma orgulhosa elevação, a simular o que não é. E é também no mesmo sentido que é preciso entender o que diz o apóstolo S. João:

O Diabo peca desde o começo [2],

quer dizer, ele rejeitou desde a sua criação a justiça que só uma vontade piedosa e submissa a Deus pode conservar.

Quem adopta esta interpretação não pensa como certos herejes, isto é, maniqueus e outras pestes da mesma opinião, segundo os quais o Diabo teria recebido, um tanto como própria, a natureza do mal de um princípio oposto ao bem. Esses deliram com tanta vaidade que, embora admitindo connosco a autoridade das palavras evangélicas, não reparam que o Senhor não disse «o Diabo é alheio à verdade», mas

não se manteve na verdade [3],

querendo assim dar a entender que decaiu da verdade; e, com certeza, se nela se tivesse mantido, dela participaria ainda para continuar feliz com os santos anjos.

---

[2] *Ab initio diabolus peccat.*
João III, 8.

[3] *In veritate non stetit.*
João VIII, 44.

CAPÍTULO XIV

Em que sentido é que se diz do Diabo que *não se manteve na verdade porque a verdade não está nele?*

Como se nós tivéssemos perguntado *porque não permaneceu o Diabo na verdade?*, deu-nos o Senhor um sinal:

Porque a verdade não está nele [1].

Ora ela estaria nele se ele nela se mantivesse. Mas é uma forma pouco usual de se exprimir: porque

não se manteve na verdade porque a verdade não está nele [2],

parece querer dizer que o facto de não ter nele a verdade é a causa de ele nela se não manter; quando é antes o facto de nela se não ter mantido a causa por que ele não tem em si a Verdade. Esta expressão encontra-se no Salmo:

Clamei porque me atendeste, meu Deus [3],

como se dissesse, parece, *Tu atendeste-me, Deus meu, porque chamei.* Mas, depois de ter dito *clamavi* (clamei), o Salmista, como se lhe tivessem perguntado *como reconhecer que foste atendido por Deus?*, mostra a sinceridade do seu clamor pelo seu efeito de ter sido atendido por Deus; como se dissesse: *a prova de que chamei é que tu me atendeste.*

---

[1] *Quia non est veritas in eo.*
Id. Ib.

[2] *In veritate non stetit, quia veritas non est in eo.*
Id. Ib.

[3] *Ego clamavi, quoniam exaudisti me Deus.*
Salmo XVI, 6.

CAPÍTULO XV

Que pensar desta expressão
O Diabo peca desde o começo?

Aquilo que João diz acerca do Diabo:

O Diabo peca desde o começo [1]

não o compreendem os herejes pois que, se tal é a sua natureza, já não há pecado algum. Mas que responder aos testemunhos proféticos,

quer o de Isaías designando o Diabo sob a figura de príncipe de Babilónia:

De que maneira caiu Lúcifer que surgiu ao alvorecer [2],

quer o de Ezequiel:

Tu estiveste nas delícias do paraíso de Deus, adornado de todas as pedras preciosas [3]?

Não dão eles a entender que esteve algum tempo sem pecado? Um pouco mais adiante, de facto, diz-se dele mais expressivamente:

Caminhaste nos teus dias sem pecado [4].

Se a estas palavras se não pode dar uma melhor interpretação, a frase

não se manteve na verdade [5],

---

[1] *Ab initio diabolus peccat.*
João, III, 8.

[2] *Quo modo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur?*
Isaías, XIV, 12.

[3] *In deliciis paradisi Dei fuisti, omni lapide pretioso ornatus es?*
Ezequiel, XXVIII, 13.

[4] *Ambulasti in diebus tuis sine vitio.*
Id. Ib.

[5] *In veritate non stetit.*
João, VIII, 44.

deve compreender-se assim: *ele esteve na verdade mas não se manteve nela.* E a frase

o Diabo peca desde o começo[6],

não significa que ele pecou desde o princípio da criação, mas desde o começo do pecado, neste sentido de que foi pelo seu orgulho que o pecado começou.

E o que disse Job acerca do Diabo no livro em que está escrito:

Este é o começo da obra do Senhor que Ele fez para que troçassem dela os seus anjos[7],

(com o que concorda o que se lê no Salmo:

Este dragão que formaste para que dele trocem[8]),

não se deve entender que Deus o criou desde o princípio para ser objecto de troça dos seus anjos, mas que, depois de ter pecado, Deus o sujeitou a esse castigo. O seu primeiro começo é obra do Senhor; realmente, nenhuma natureza existe, mesmo no último e mais pequeno dos insectos de que não seja autor Aquele de quem procedem toda a medida, toda a beleza, toda a ordem, sem as quais nada se pode encontrar nem conceber entre as coisas: quanto mais assim não é para a criatura angélica que se eleva, pela dignidade da sua natureza, acima de todas as outras obras que Deus fez!

---

[6] *Ab initio diabolus peccat.*
João, III, 8.

[7] *Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ad inludendum ab angelis suis.*
João XI, 14.

[8] *Draco hic, quem finxisti ad inludendum ei.*
Salmo CIII, 26.

CAPÍTULO XVI

Graus e diferenças entre as criaturas consideradas diversamente, conforme a sua utilidade ou a ordem da razão.

Entre os seres que de algum modo são, mas não são o mesmo que é Deus que os fez, colocam-se os vivos acima dos não vivos, e os que têm capacidade de gerar ou mesmo de apetecer acima dos que carecem deste impulso. Dentre os vivos, os que possuem sensibilidade prevalecem sobre os que a não têm, tais como os animais sobre as árvores. Dentre os que sentem, prevalecem os inteligentes sobre os não inteligentes, tais como os homens sobre os animais. Dentre os inteligentes prevalecem os imortais sobre os mortais, tais como os anjos sobre os homens. Esta ordem de preferência é a da natureza. Mas há outra ordem de apreciação fundada sobre o uso particular que fazemos de cada um dos seres. Assim, colocamos alguns que carecem de sensibilidade antes de outros que dela são dotados e de tal forma que, se estivesse em nosso poder, os eliminaríamos da natureza, quer porque ignoramos o lugar que nela ocupam quer porque, conhecendo-o embora, os subordinamos aos nossos interesses. Quem não prefere ter pão a ratos em casa? Dinheiro a pulgas? Mas que admira se, mesmo quando se trata de avaliar homens cuja natureza é de tamanha dignidade, se compra muito mais caro um cavalo do que um escravo, mais caro uma pedra preciosa do que uma escrava! Assim, a liberdade de apreciação estabelece uma grande diferença entre as reflexões da razão e a necessidade do indigente ou o prazer do desejoso. A razão considera o que vale uma coisa no seu grau

de ser; a necessidade o que uma coisa espera da outra. A razão busca o que se mostra verdadeiro à luz da mente; o prazer vê o que há de agradável e de lisonjeiro para os sentidos. Todavia, nas naturezas racionais a vontade e o amor têm, por assim dizer, tão grande peso que, apesar da superioridade dos anjos sobre os homens, segundo a ordem da natureza, os homens virtuosos se antepõem aos anjos maus segundo a lei da justiça.

CAPÍTULO XVII

O vício da malícia não pertence à natureza mas é contra a natureza. Não foi o Criador mas a vontade a causa que levou a natureza a pecar.

Numa interpretação correcta, a frase

este é o começo da obra de Deus [1],

refere-se à natureza e não à malícia do Diabo. Porque uma malícia que vicia supõe indubitavelmente uma natureza anterior não viciada. Mas o vício é de tal modo contra a nautreza que só pode ser nocivo à natureza. Não seria, portanto, um vício separar-se de Deus se, para a natureza de que esta separação constitui um vício, não fosse melhor estar unido a Deus. É por isso que mesmo a vontade má presta poderoso testemunho a favor da natureza boa. Mas Deus, assim como é o criador excelente das naturezas boas, assim é também o ordenador justíssimo das vontades más. E quando estas abusam, para o mal, das naturezas boas, serve-se mesmo das naturezas más para o bem. Fez, portanto, com que o Diabo, bom pela sua criação, mau pela sua vontade, fosse atirado para o grupo dos seres inferiores para ser entregue às mofas dos seus anjos, no sentido de que os santos tirem proveito das próprias tentações pelas quais ele procurava ser-lhes nocivo. Ao criá-lo, Deus não ignorava a sua malícia futura e previa

---

[1] *hoc est initium figmenti Domini.*
Job, XI, 14.

todo o bem que do mal tiraria: foi por isso que o salmista disse:

Este dragão que fizeste para ser um objecto de troça[2], para mostrar que, no preciso momento em que o criou — criando-o bom por causa da sua vontade — nos dava a entender que já tinha preparado, graças à sua presciência, os meios de tirar proveito mesmo do mal.

---

[2] *Draco hic quem fiuxisti ad inludendum ei.*
Salmo CIII, 26.

CAPÍTULO XVIII

A oposição dos contrários torna mais patente a beleza do Mundo na ordem que Deus lhe conferiu.

Deus não teria criado nenhum, já não digo dos anjos, mas mesmo nenhum dos homens, cuja malícia futura previra, se igualmente não tivesse conhecido os meios de os mudar em proveito dos bons, e assim embelezar a ordem dos séculos, como um formosíssimo poema de variadas antíteses. Realmente, aquilo a que se chama *antítese* é um dos mais graciosos ornamentos do discurso que em latim se poderia chamar *oposição* ou, mais expressivamente, *contraste.* Embora este termo não esteja em uso entre nós, a figura é um dos ornamentos de estilo de que o latim, ou antes, as línguas de todos os povos, também faz uso. Na segundo Epístola aos Coríntios é por antíteses que o apóstolo Paulo rodeia com suavidade aquela passagem em que diz:

> *Com as armas da justiça combatemos à direita e à esquerda: gloriosos e obscuros desacreditados e honrados, como sedutores e verídicos, como se nos ignorassem e nos conhecessem, quase moribundos e, todavia, pujantes de vida, castigados mas não exterminados, tristes mas sempre alegres, pobres mas a muitos enriquecendo, nada tendo e tudo possuindo* [1].

---

[1] *Per arma justitiae dextra et sinistra: per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam; ut sedutores et veraces, ut qui ignoramur et cognoscimur; quasi morientes, et ecce vivimus, ut coherciti et non mortificati; ut tristes, semper autem gaudentes, sicut egeni, multos autem ditantes, tamquam nihil habentes et omni possidentes.*

II Corínt., VI, 7-10.

Ora, assim como a oposição dos contrários embeleza o discurso, assim também uma espécie de eloquência, não das palavras mas das coisas, põe em relevo, por uma semelhante oposição, a beleza do Mundo. Isto no-lo manifesta com toda a clareza o livro do Eclesiástico desta maneira:

> *Em frente do mal está o bem; em face da morte está a vida. Da mesma forma em frente do justo está o pecador. — E assim contempla todas as obras do Altíssimo: todas, duas a duas, uma oposta à outra*[2].

---

[2] *Contra malum bonum est et contra mortem vita; sic contra pium peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi, bina bina, unum contra unum.*

Ecles., XXXIII, 15.

CAPÍTULO XIX

Como é que parece que se deve entender o que está escrito *Deus separou a luz das trevas.*

A própria obscuridade da palavra divina tem esta vantagem: suscita e esclarece várias explicações verdadeiras quando uns a entendem de uma forma e outros de outra forma (contanto que o que numa passagem se entende com dificuldade se confirme com o testemunho de factos manifestos ou com outras passagens bem claras; — quer se acabe, enquanto se esclarecem muitas questões, por encontrar o pensamento do escritor, quer, embora continue oculto, se manifestem outras verdades durante o aprofundar dessa obscuridade). Parece-me que não é uma opinião em desacordo com as obras de Deus ver a criação dos anjos na criação da luz primitiva e a separação dos anjos santos dos anjos impuros nesta frase:

> *E Deus separou a luz das trevas e à luz chamou dia e noite às trevas* [1],

— pois só pôde separar estas coisas Aquele que antecipadamente pôde saber, antes da queda, quais viriam a cair e, privados da luz da verdade, permaneceriam nas trevas do orgulho. Quanto ao dia e à noite que conhecemos, isto é, a nossa luz e as nossas trevas, Deus ordenou a esses luzei-

---

[1] *Et divisit Deus inter lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem et tenebras vocavit noctem.*

Gén., I, 4-6.

ros do Céu que ferem os nossos sentidos que estabelecessem a separação, ao dizer:

> *Façam-se luzeiros no firmamento do céu para que brilhem sobre a terra e separem o dia da noite*[2];

e pouco depois:

> *E Deus fez dois grandes luzeiros — o maior para presidir ao dia e o menor para presidir à noite; e fez também as estrelas. E colocou-os Deus no firmamento do céu para brilharem sobre a terra e presidirem ao dia e à noite e separarem a luz das trevas*[3].

Mas entre esta luz que é a sociedade santa dos anjos aos quais o brilho da verdade dá um esplendor inteligível, e as trevas contrárias, isto é, os sombrios espíritos dos maus anjos desviados da luz da justiça só pode estabelecer a divisão Aquele para quem o mal futuro (mal não da natureza mas da vontade) não pode estar escondido ou obscuro.

---

[2] *Fiant luminaria in firmamento caeli, ut luceant super terram et dividant inter diem et noctem.*

Gén., I, 14.

[3] *Et fecit Deus duo luminaria magna, luminare majus in principia diei, et luminare minus in principia noctis, et stellas; et posuit illa Deus in firmamento caeli lucere super terram et praeesse diei et nocti et dividere inter lucem et tenebras.*

Gén., I, 16–18.

CAPÍTULO XX

Acerca das palavras *E viu Deus que a luz era boa,* **proferidas logo a seguir à separação da luz das trevas.**

Convém, por fim, não esquecer que, quando Deus disse:

Faça-se a luz e a luz foi feita [1]

logo acrescenta:

E Deus viu que a luz era boa [2]

— e isto, antes de Deus ter separado a luz das trevas e de ter chamado dia à luz e noite às trevas, para que não parecesse que lhe agradavam as tais trevas misturadas com a luz. De facto, sendo inimputáveis as trevas (entre as quais e esta luz visível aos nossos olhos os luzeiros do Céu estabeleceram a separação), não foi antes mas depois desta separação que se disse:

E Deus viu que isso era bom [3].

O que se disse foi:

E pô-los no firmamento do céu para brilharem sobre a terra e presidirem ao dia e à noite e separarem a luz das trevas. E Deus viu que isso era bom [4].

---

[1] *Fiat lux, et facta est lux.*
Gén., I, 3.

[2] *E vidit Deus lucem quia bona est.*
Ib.

[3] *Et vidit Deus quia bonum est.*
Gén., I, 17.

[4] *Et posuit illa in firmamento caeli, lucere super terram, et praeesse diei et nocti, et separare inter lucem et tenebras. Et vidit Deus quia bonum est.*
Ib.

Ambas — luz e trevas — lhe agradavam porque ambas eram sem pecado. Mas quando Deus diz:

Faça-se a luz e a luz foi feita [1].

E Deus viu que a luz era boa [2],

e em seguida se lê:

E separou Deus a luz das trevas e Deus chamou dia à luz e noite às trevas [5],

não acrescenta:

E Deus viu que isso era bom [3]

para evitar chamar a uma e outra conjuntamente quando uma das duas era má, aliás não por natureza mas por seu próprio vício. Foi por isso que apenas a luz agradou ao Criador. Quanto às trevas angélicas, embora tivessem de ser submetidas a uma ordem, não tinham, porém, de ser destinadas a ser aprovadas.

[5] *Et separavit Deus lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem et tenebras vocavit noctem.*

Ib.

CAPÍTULO XXI

Acerca da ciência e da vontade eternas e imutáveis de Deus, em conformidade com as quais sempre lhe agradaram as obras que fez, tanto antes como depois de as fazer.

Que se deve, na verdade, entender por esta frase repetida a propósito de tudo

Deus viu que isso era bom [1],

senão a aprovação da obra realizada em conformidade com a arte que é a Sabedoria de Deus? Certamente que Deus não esperou acabar a sua obra para saber que ela era boa. Pelo contrário — nada teria feito se lhe fosse desconhecido. Para Ele, portanto, ver que a sua obra é boa — e se a não tivesse visto antes de a criar não a teria feito — não é aprender mas ensinar-nos que é boa. É certo que Platão se atreveu a dizer que Deus exultou de alegria depois de ter acabado o Universo. Não era, todavia, tão louco que acreditasse que Deus com a novidade da sua obra se tornara mais feliz. Quis assim mostrar que esta obra, uma vez realizada, agradou ao seu artífice, tal qual como lhe tinha agradado no seu projecto antes de ser realizada. Não é que mude a ciência de Deus e opere nela de forma diferente o que ainda não é, o que já é e o que foi. Em Deus não há, como em nós, a previsão do futuro, a visão do presente e a recordação do passado, é totalmente diferente a sua maneira de conhecer, ultrapassando, muito acima e de muito longe, os nossos hábitos mentais. Ele vê

---

[1] *Vidit Deus quia bonum est.*
Gén., I, 4-10-12-18-21-25-30.

com um olhar absolutamente imutável, sem levar o seu pensamento de um objecto para outro. Por conseguinte, o que se passa no tempo compreende, certamente, não só acontecimentos futuros que ainda não são, mas também presentes que já são e passados que já não são. Mas Ele abarca-os a todos na sua estável e sempiterna presença. Não os vê de forma diferente com os olhos do espírito pois não é composto de corpo e alma. Nem agora de forma diferente de antes ou depois. Diferentemente do nosso, na verdade, o conhecimento que Ele tem dos três tempos — presente, passado e futuro — não está sujeito a mudança porque

nele não há vicissitude nem sombra de mudança [2].

A sua atenção não passa de um pensamento para outro pensamento, mas ao seu olhar incorpóreo tudo o que sabe está simultaneamente presente. É que ele conhece os tempos sem qualquer representação temporal, assim como move o que está sujeito ao tempo sem sofrer qualquer movimento temporal.

Ele viu, pois, que a sua obra era boa precisamente quando viu que era bom realizá-la. E o facto de a ver, uma vez realizada, não dobrou nem aumentou a sua ciência como se fosse menos sábio antes de criar o que veria; porque as suas obras não alcançariam toda a sua perfeição se não tivesse actuado por uma ciência de tal forma perfeita que a nenhuma delas nada poderia acrescer.

É por isso que, para nos ensinar que é o autor da luz, bastava dizer *Deus fez a luz.* E para nos ensinar, não apenas que a fez mas também por que meio, bastaria anunciá-lo assim:

E disse Deus: Faça-se a luz e a luz fez-se [3].

Porque assim saberíamos que Deus fez a luz e que a fez pelo seu Verbo. Mas como há três coisas a respeito das

[2] *apud quem non est inmutatio nec momenti obumbratio.*
Tiago, I, 17.

[3] *Et dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux.*
Gén., I, 3.

criaturas, dignas de serem conhecidas, que tinha de nos ensinar — quem a fez, por que meio a fez e porque a fez — acrescenta:

Disse Deus: Faça-se a luz e a luz fez-se. E viu Deus que a luz era boa[4].

Se, portanto, perguntamos — quem a fez? *Foi Deus*; se perguntamos — por que meio a fez? *Disse: Faça-se, e ela fez-se*; se perguntamos — porque a fez? *Porque é boa.* Ora, não há autor mais perfeito do que Deus, nem arte mais eficaz do que o Verbo de Deus, nem causa melhor do que esta: o bem foi criado por um Deus bom!

E o próprio Platão — quer porque o leu, quer, talvez, porque o aprendeu dos que o leram, quer porque o seu génio tão penetrante o levou a perceber pela sua inteligência as perfeições invisíveis de Deus através das realidades visíveis, quer porque o aprendeu dos que assim as tinham visto — considera justíssima esta razão da criação do mundo: que as obras sejam feitas por um Deus bom.

---

[4] *Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem quia bona est.* Gén., I, 3.

CAPÍTULO XXII

Dos que desprezam alguns dos seres do Universo, bem feitos pelo criador bom, e julgam que algumas naturezas são más.

Todavia, certos herejes não admitem esta causa, isto é, a bondade de Deus, que explica a criação dos seres bons, esta causa, repito, tão justa e tão conveniente que, considerada com cuidado e religiosamente meditada, põe termo a toda a controvérsia acerca da origem do mundo. E não a admitem porque há muitas coisas, tais como o fogo, o frio, os animais ferozes e outras deste teor que, quando se lhes faz oposição, ferem a pobre e frágil mortalidade desta carne, aliás, fruto de um justo castigo. Não reparam — quão cheias de vigor estão essas coisas na sua natureza e nos seus lugares próprios,

— em que bela ordem estão dispostas,

— que beleza conferem por suas proporções a todo o Universo como à sua comum república,

— ou ainda que vantagens a nós próprios proporcionam se delas soubermos fazer um uso inteligente e apropriado: os próprios venenos, nocivos se tomados inconsideradamente, transformam-se em medicamentos salutares se aplicados com critério. Pelo contrário, mesmo as coisas com que nos deleitamos, como o alimento, a bebida e esta luz, tornam-se nocivas se usadas imoderada e inoportunamente. Por isso, nos adverte a Divina Providência para que não inculpemos à toa as coisas, mas indaguemos diligentemente a utilidade delas; e, quando falhar o nosso engenho ou a nossa debilidade, pensemos antes que essa utilidade está oculta como os segredos que dificilmente podemos descobrir. Porque o próprio segredo desta utili-

dade é uma provação para a nossa humildade ou uma mortificação para o nosso orgulho, pois uma natureza jamais é um mal e esta palavra mais não designa que uma privação de bem. Mas da Terra até ao Céu, do visível até ao invisível, há bens — uns superiores aos outros: tinham de ser desiguais para todos existirem. Mas Deus, que é um tão grande artífice nas coisas grandes, não o é menos nas pequenas, as quais se não devem medir pela sua grandeza (que é nula), mas segundo a sabedoria do seu autor. Assim, se se raspa uma só sobrancelha da face do homem, ao seu corpo bem pouco se tira mas quanto se tira à sua beleza! — porque esta não consiste no tamanho mas na semelhança e proporção dos membros.

Não é muito de admirar, com certeza, que aqueles que crêem na existência de uma natureza má, proveniente de e propagada por algum princípio contrário, se recusem a ver na bondade de Deus, autor dos seres bons, a causa da criação — preferindo crer que Deus foi levado a criar esta grande mole do Mundo pela extrema necessidade de repelir o mal que contra ele se levantava. E para o reprimir e superar, misturou ao mal a sua natureza boa, e esta, assim poluída da mais vergonhosa forma e oprimida pela mais cruel servidão, apenas pelo preço de pesados esforços consegue Deus purificá-la e libertá-la, não inteiramente porém: mas a parte que não pôde ser purificada desta contaminação tornar-se-á envoltório e liame do inimigo vencido e aprisionado. Não teriam assim perdido o juízo os maniqueus, ou melhor, não teriam assim caído em delírio, se considerassem a natureza de Deus como ela é na realidade: imutável e absolutamente incorruptível, nada lhe podendo ser nocivo; e se a respeito da alma (que por sua vontade pode decair, pode corromper-se pelo pecado e ser assim privada da luz da verdade imutável), a considerassem com sentido cristão, não como uma parte de Deus nem da natureza de Deus, mas sim como criada por ele, imensamente inferior ao seu Criador.

CAPÍTULO XXIII

Erro de que está inquinada a doutrina de Orígenes.

Mas o que é muito mais de admirar é que — mesmo crendo, como nós, num princípio único de todas as coisas e na impossibilidade, para toda a natureza que não seja Deus, de ter outro criador que não seja Ele — alguns, todavia, não se têm conformado em crer recta e simplesmente nesta causa da criação do Mundo tão boa e tão simples, ou seja: que um Deus bom criou as coisas boas e que, fora de Deus, as coisas, que não são o que Deus é, mas são boas, só um Deus bom as poderia fazer. Dizem que as almas, que não são parte de Deus mas feitas por Deus, pecaram, separando-se do criador; e que, descendo por etapas diversas, conforme a diversidade dos pecados, desde os Céus até à Terra mereceram diversos corpos como prisões. Isto é que é o Mundo, e a causa da sua criação não é a produção de bens mas a repressão de males.

Disto é acusado justificadamente Orígenes. Nos livros a que deu o nome de Περὶ ἀρχῶν, isto é, *Acerca dos Princípios*, é assim que pensa e escreve. E admiro-me, mais do que poderia dizê-lo, que um homem tão sábio, tão versado nas letras eclesiásticas, não tenha notado, primeiro que tudo, quanto isso é contrário ao pensamento tão autorizado da Escritura que, a seguir a cada obra de Deus, repete:

E Deus viu que era bom [1]

---

[1] *Et vidit Deus, quia bonum est.*
Gén., I, 4.

e, acabado tudo, conclui:

E Deus viu que tudo o que fez era muito bom[2],

querendo mostrar que não há outra causa da criação senão um Deus bom que fez seres bons. Se ninguém tivesse pecado, o Mundo estaria ornado e cheio só de naturezas boas; e, lá porque se pecou, nem por isso tudo ficou cheio de pecado — pois, entre os celestiais, um número muito maior de bons conservou a ordem da sua natureza. Nem a própria vontade má, pelo facto de não querer observar a ordem da natureza, pôde evitar as leis de Deus justo que ordena convenientemente todas as coisas. Porque, tal como um quadro de cores sombrias distribuídas nos seus devidos lugares, assim também o conjunto das coisas, se alguém o puder abarcar com um só olhar, se mantém belo, mesmo com os pecadores, embora estes, encarados separadamente, apareçam desfeados devido à sua deformidade.

Orígenes e os que assim pensam deveriam ver que, se tal opinião fosse verdadeira, o Mundo teria sido feito para dar às almas, conforme a gravidade dos seus pecados, corpos onde seriam encerradas para seu castigo como numa prisão: às menos culpadas — corpos mais leves e mais elevados; às mais culpadas — corpos mais pesados e mais baixos; e os demónios — porque nada há de mais detestável do que eles — teriam que receber, por mais razão que os homens bons, corpos de terra, que são os mais baixos e os mais pesados de todos. Mas, na realidade, para que compreendamos que não se devem avaliar os méritos da alma pelas qualidades do corpo, o demónio, o pior dos seres, recebeu um corpo aéreo; ao passo que o homem, que agora é, sem dúvida, culpado, mas de malícia de bem menor importância, e em todo o caso antes de pecar, o homem recebeu, todavia, um corpo de barro.

---

[2] *Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde.*
Gén., I, 31.

Haverá alguma coisa mais insensata do que dizer que só há um Sol no Mundo, não porque o artífice Deus o fez na intenção de embelezar o Mundo ou ainda na de prover ao bem estar dos seres corporais, mas antes que isto aconteceu por uma alma ter pecado de forma a merecer ser encerrada num tal corpo? Mas, se tivesse acontecido diferentemente, não que uma só mas duas, não duas mas dez ou cem, tivessem cometido o mesmo pecado, este Mundo teria cem sóis? Não foi, então, a admirável providência do artífice que promoveu o bom estado e a beleza dos seres corporais: foi antes o grau de pecado de uma só alma que lhe valeu merecer tal corpo. Não é, com certeza, a progressão das almas (acerca das quais eles não sabem o que dizem) no afastamento da verdade e do mérito que tem que ser reprimida, mas antes o desvario desses que tais coisas chegam a pensar.

Quando, pois, a propósito de cada criatura, se põem as três questões acima referidas: *quem a fez?, por que meio?* e *porque a fez?* — haverá que responder: Fê-la Deus, pelo Seu Verbo, porque ela é boa. Mas estas respostas não insinuarão elas, nas suas misteriosas profundezas, a própria Trindade, isto é, o Pai, o Filho, o Espírito Santo? Verifica-se nesta passagem das Escrituras alguma coisa que impeça esta interpretação? É esta uma questão que demoraria muito a expor e não se pode exigir que tudo se explique num só livro.

CAPÍTULO XXIV

Acerca da Trindade divina que, em todas as suas obras, deixou sinais que a revelam.

Nós cremos, mantemos e pregamos com fidelidade que o Pai gerou o Verbo, isto é, a Sabedoria pela qual tudo foi feito, seu Filho único: que Ele, o Uno, gerou o Único, o Eterno, o Coeterno, o soberamente bom, o igualmente bom; e que o Espírito Santo é simultaneamente o Espírito do Pai e do Filho, Ele mesmo consubstancial e coeterno a ambos; que tudo isto é Trindade por causa da propriedade de pessoas e Deus único por causa da sua inseparável divindade, assim como é único Omnipotente por causa da sua inseparável omnipotência. De tal maneira, porém, que, se alguém se interrogar acerca de cada um, deve contentar-se em saber que cada um é Deus e omnipotente; e se se interrogar acerca dos três conjuntamente, a resposta será que não há três deuses ou três omnipotentes, mas um só Deus omnipotente, tão grande é na sua Trindade a inseparável unidade que desta maneira se quis manifestar.

Se o Espírito Santo do Pai bom e do Filho bom, porque é comum a ambos, se poderá chamar com correcção bondade de ambos — é questão acerca da qual não me atrevo a emitir uma opinião temerária. Mas o que não tenho medo de dizer é que o Espírito Santo é a santidade das duas outras Pessoas, não como qualidade de uma e de outra, mas como sendo ele também substância e terceira Pessoa na Trindade. O que mais provavelmente me leva a esta opinião é o seguinte: o Pai é espírito e o Filho é espírito, o Pai é santo e o Filho é santo — todavia, o Espí-

rito Santo é que é propriamente assim chamado como sendo a Santidade substancial e consubstancial de ambos.

Mas se a bondade divina se identifica com a santidade, já não será uma audaciosa presunção, mas exercício atento da razão, ver nas obras de Deus, sob uma forma misteriosa de falar destinada a despertar a nossa atenção, esta mesma Trindade insinuada pela tríplice questão acerca de cada criatura: *Quem a fez?, Por que meios a fez?* e *Porque é que a fez?.* Realmente, foi o Pai do Verbo quem disse *Faça-se!* E o que à sua palavra se fez, foi, sem dúvida, pelo Verbo que se fez. Finalmente, a frase *Deus viu que era bom* exprime bem que Deus sem necessidade alguma, sem a menor busca de proveito pessoal mas apenas por sua bondade fez o que fez, isto é — porque é bom! E se a obra é declarada boa depois da sua criação, é para mostrar que ela está de harmonia com a bondade, razão da sua criação. Mas se esta Bondade designa precisamente o Espírito Santo, é a Trindade toda que se nos revela nas suas obras. E é dela que a Cidade Santa, a cidade constituída nas alturas pelos santos anjos, tira a sua origem, a sua forma e a sua beatitude. Na verdade, se se perguntar *donde vem* — diremos: *foi Deus que a fundou; donde provém a sua sabedoria* — diremos: *é Deus que a ilumina; donde provém a sua felicidade* — diremos: *é de Deus que ela goza!* Subsistindo n'Ele, tem a sua forma; contemplando-o, tem a sua luz; unindo-se a Ele, tem a sua alegria. Ela é, vive, ama; na eternidade de Deus ela prospera, brilha na verdade de Deus, regozija-se na sua bondade!

CAPÍTULO XXV

Divisão de toda a filosofia em três partes.

Tanto quanto nos é possível compreendê-lo, é daí que vem a divisão, pretendida pelos filósofos, do estudo da sabedoria, em três partes — ou antes: eles puderam observar que estava dividida em três partes (não foram eles que determinaram que fosse assim, mas apenas descobriram que assim é). A uma parte chamou-se *Física,* à outra *Lógica* e à terceira *Ética.* (A estes nomes correspondem, nos escritos de muitos autores latinos, os de *natural, racional* e *moral,* como resumidamente já referimos no livro oitavo). Disto não se pode concluir que esses filósofos tenham tido, nestas três partes, alguma ideia da Trindade como Deus, embora Platão — o primeiro, diz-se, a descobrir e a recomendar esta divisão — tenha visto em Deus o único autor de todas as naturezas, o dador da inteligência, o imperador do amor pelo qual se vive virtuosa e felizmente. Mas há diversas opiniões quando há que tratar da natureza das coisas, dos meios de discernir a verdade, do fim do bem a que devemos referir tudo o que fazemos. Todavia, toda a sua pesquisa vem dar a estas três grandes e gerais questões. Assim, embora em cada uma destas questões professe cada um opiniões divergentes, nenhum, porém, hesita em reconhecer que existe uma causa para a natureza, um método para a ciência e um sentido para a vida.

Também são três as coisas que concorrem para o trabalho de um artífice: a natureza, a doutrina, o uso (prática). A natureza deve ser apreciada pelo engenho, a doutrina pela ciência e o uso (prática) pelos frutos (resultados). Não ignoro que o «fruto» se diz propriamente de

alguém que frui e o «uso» (ou utilidade) de alguém que utiliza. A diferença parece consistir em que — «fruir» se diz de uma coisa que nos agrada por si mesma sem estar relacionada com outra, «utilizar» se diz de uma coisa que se procura para outra. (Por isso, mais que fruir, convém utilizar os bens temporais para se merecer o gozo dos bens eternos; não como os perversos que querem gozar do dinheiro e utilizar-se de Deus. Porque não é por causa de Deus que empregam o seu dinheiro — é antes por causa do dinheiro que prestam culto a Deus). Todavia, conforme o modo de falar que o hábito fez prevalecer, «utilizam-se» os «frutos» e «frui-se» do «uso»: não se fala no sentido próprio de «frutos do campo», dos quais, na verdade, todos fazemos um uso temporal. É, pois, nesse sentido que eu falei de uso a propósito das três coisas que convinha considerar no homem: a natureza, a doutrina e o uso. Como disse, foi a partir delas que, tendo em mente a consecução da vida feliz, os filósofos dividiram em três partes a sua doutrina. Foi a partir delas que, tendo em mente a obtenção da vida bem-aventurada, deriva esta divisão em três da disciplina descoberta, como já disse, pelos filósofos: *a natural* por causa da natureza, *a racional* por causa da doutrina, *a moral* por causa do uso. Portanto, se a nossa natureza procedesse de nós, seríamos nós os autores da nossa sabedoria e não teríamos a preocupação de a adquirirmos da doutrina, isto é, de a aprendermos dos outros; e o nosso amor, de nós partindo e a nós referido, nos bastaria para vivermos felizes sem necessidade de qualquer outro bem de que gozássemos. Mas porque, de facto, a nossa natureza para existir tem Deus como autor, — sem dúvida que temos de tê-lo como mestre para conhecermos a Verdade e ainda como dispensador das nossas íntimas alegrias para sermos felizes.

CAPÍTULO XXVI

Imagem da soberana Trindade que, de certo modo, se encontra mesmo na natureza do homem ainda não bem-aventurado.

Também reconhecemos em nós uma imagem de Deus, isto é, daquela soberana Trindade. Claro que não é uma imagem igual, mas antes imensamente distante. Tão pouco é coeterna. Numa palavra: não é da mesma substância que Deus. Todavia, não conhecemos entre os seres por Ele criados nada que seja d'Ele mais próximo pela natureza do que essa imagem, — embora esta tenha ainda necessidade de uma reforma que a aperfeiçoe para ser também muito próxima pela semelhança.

Efectivamente, somos e sabemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer. E nestas três coisas que acabo de referir nenhuma falsidade parecida com a verdade nos perturba. De facto, não as atingimos, como às realidades exteriores, por qualquer sentido corporal como as cores pela vista, os sons pelo ouvido, os perfumes pelo olfacto, os sabores pelo gosto, o duro e o mole pelo tacto. Destas coisas sensíveis temos também imagens que muito se lhes assemelham — mas são corporais: consideramo-las no pensamento, conservamo-las na memória e somos por elas incitados a desejarmos as próprias coisas; mas sem qualquer imagem enganosa da fantasia ou da imaginação, é coisa absolutamente certa que sou, que conheço e que amo. Nestas verdades nenhum receio tenho dos argumentos dos académicos que dizem: Que será se te enganares? — Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me

engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: — que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: — que conheço que me conheço. De facto, assim como conheço que existo, assim também conheço isso mesmo: — que me conheço.

E quando eu amo estas duas coisas, acrescento às coisas que conheço o amor como terceiro elemento que não é de menor importância. Pois não me engano sobre se me amo, já que não me engano nas coisas que amo; mesmo que elas fossem falsas, seria verdade que amo as coisas falsas. Realmente, por que motivo eu havia de ser justamente repreendido e justamente impedido de amar as coisas falsas se fosse falso que as amo? Como, porém, essas coisas são verdadeiras e certas, quem duvida de que o próprio amor que as faz é também ele amor verdadeiro e certo? É tão verdadeiro que ninguém há que não queira existir como nada existe que não queira ser feliz. E como poderá ser feliz se nada é?

CAPÍTULO XXVII

Do ser e do conhecimento — e do amor por um e outro.

A existência é, por uma inclinação natural, tão agradável, que, só por isso, nem os mais desgraçados querem morrer e quando se sentem desgraçados não querem que sejam eles a desaparecer, mas antes que desapareça a sua desgraça. Mesmo àqueles que se consideram os mais infelizes e de facto o são, assim julgados não só pelos sábios que os têm por insensatos, mas também pelos que, julgando-se felizes, os têm por pobres e indigentes, — se alguém lhes oferecesse a imortalidade em que nem mesmo a infelicidade morresse, de maneira que, se se recusassem a permanecer eternamente infelizes, deixariam todos e para sempre de existir e seriam votados a total aniquilação, com certeza que rejubilariam de alegria e prefeririam continuar a ser eternamente o que são a deixarem de todo de ser. Disto mesmo é testemunha o seu bem conhecido sentimento. Porque será que receiam morrer e preferem viver nos seus tormentos a acabar com eles na morte, senão porque é claramente evidente que à natureza repugna não ser? Também quando sabem que estão prestes a morrer, desejam que lhes seja concedida, como um grande benefício, a misericórdia de viverem durante mais algum tempo na mesma miséria e a morrerem mais tarde. Não há a menor dúvida de que mostram assim com que gratidão aceitariam a imortalidade mesmo que com ela não pusessem termo à sua indigência.

Pois quê? Todos os animais, mesmo os privados de razão, aos quais não é dado escogitar estas coisas, desde os

dragões gigantes até aos mais pequenos vermezitos, não exprimem eles também por todos os movimentos possíveis, o seu desejo de existir e, deste modo, de evitar a morte? Pois quê? Todas as árvores e plantas (sem sensibilidade para evitarem, com movimentos exteriores, a sua destruição), não é certo que, para lançarem para o ar os cimos dos ramos, mergulham no solo as extremidades das suas raízes para dele colherem o sustento e assim, à sua maneira, se esforçam por conservarem o ser? Enfim, os próprios corpos destituídos não só de sensibilidade mas até de vida vegetativa, lançam-se para o alto, caem cá em baixo ou quedam-se suspensos no meio para conservarem a sua essência num lugar onde, segundo a sua natureza, ela possa subsistir.

Pois bem: quanto se ama o conhecer e como repugna à natureza humana ser enganada, pode concluir-se do facto de que ninguém há que não prefira afligir-se em são juízo a alegrar-se na demência. Esta grande e admirável força não se encontra, fora do homem, em qualquer animal destinado à morte. É certo que alguns, para contemplarem a nossa luz, têm o sentido da vista mais agudo que o nosso; mas não podem atingir aquela luz incorpórea que na nossa mente brilha de certo modo para que possamos emitir acerca de todas as coisas um juízo correcto; porque é na medida em que a possuímos que desse juízo somos capazes. Todavia, se não há ciência nas sensações dos animais privados de razão, há neles, porém, pelo menos uma certa semelhança de ciência. Os outros seres corpóreos chamam-se sensíveis, não porque sintam mas porque são sentidos. Entre eles os vegetais imitam a sensibilidade pelo acto de se nutrirem e se reproduzirem. Todavia, estes e todos os seres corporais têm na natureza as suas causas latentes. Quanto às suas formas, que embelezam a estrutura deste mundo visível, eles apresentam-nas aos nossos sentidos para serem percebidas, parece que como se quisessem dar-se a conhecer para compensarem o conhecimento que não têm. Nós captamo-los com os sentidos do

corpo, mas não é com esses sentidos do corpo que os julgamos. Com efeito, um outro sentido do homem interior, muito superior aos outros, permite-nos sentir não só o justo mas também o injusto: — o justo pela sua beleza inteligível, o injusto pela privação dessa beleza. Para o exercício deste sentido não chega nem a agudeza da pupila, nem a abertura dos ouvidos, nem os respiradouros do nariz, nem a abóbada do palatino, nem tacto algum corpóreo. É nesse sentido que encontro a certeza de que existo e de que conheço; é nesse sentido que encontro a certeza de que amo tudo isso e de que amo.

CAPÍTULO XXVIII

Deveremos nós amar também o próprio amor com que amamos o ser e o saber, para mais nos aproximarmos da imagem da Trindade divina?

Mas acerca desses dois pontos, ou seja, do saber e do conhecer, quanto os amamos em nós, como deles se encontra uma semelhança, embora longínqua, mesmo nas coisas que são inferiores a nós — já dissemos o bastante, tanto quanto me parece que o exigia o plano desta obra. Acerca do amor com que são amados, não disse se esse amor também é amado. Mas esse amor é amado — e provamos que o é com o facto de que, quanto mais um homem é legitimamente amado, mais este amor é ele próprio amado. É com razão, de facto, que se diz bom não quem conhece o bem mas sim quem o ama. Porque não temos então consciência de amarmos em nós esse mesmo amor que nos faz amar tudo o que de bom nós amamos? Porque também há um amor com que amamos o que amado não deve ser, e a este amor o odeia em si aquele amor com que se ama o que amado deve ser. Podem ambos estes amores existir no mesmo homem — e o bem para o homem consiste em que, progredindo no que nos faz viver bem, vá retrocedendo, até completa cura, no que nos faz viver mal e se mude em bem toda a nossa vida.

Se fôssemos gado, amaríamos a vida carnal e o que é conforme com os seus sentidos. Isso bastaria para nosso bem e se nos encontrássemos bem com isso, nada mais procuraríamos. Da mesma forma, se fôssemos árvores, nada amaríamos, com certeza, com um movimento sensível,

— contudo, parece que desejaríamos o que nos tornasse mais fecunda e abundantemente frutíferas. Se fôssemos pedras, ondas, ventos, chama ou coisa parecida, não teríamos nem sensibilidade nem vida; todavia, não seríamos desprovidos duma certa tendência para o lugar próprio e para a ordem. São como que amores dos corpos as forças dos seus pesos, quer tendam para baixo, devido à gravidade, quer para cima, devido à leveza. Efectivamente, assim como a alma é arrastada pelo amor para onde quer que vá, assim também o corpo é arrastado pelo seu peso.

Mas nós somos homens criados à imagem do nosso Criador, cuja eternidade é verdadeira, a eterna verdade, a eterna e verdadeira caridade, e Ele próprio é, sem confusão nem separação, a eterna Trindade, a verdadeira Trindade, a bem amada Trindade. Consideremos todas as coisas que estão abaixo de nós: de forma nenhuma existiriam, não se manteriam em qualquer forma, não desejariam nem observariam qualquer ordem, se não tivessem sido feitos por Aquele que soberanemente *é* e que é a soberana sabedoria e a soberana bondade. Percorramos todas as obras que Ele fez na sua admirável estabilidade e recolhamos, por assim dizer, os vestígios mais ou menos profundos com que as marcou. Pois, como aquele filho mais novo do Evangelho olhando para a sua figura, entremos dentro de nós e levantemo-nos para regressarmos Àquele de quem nos afastámos pelo pecado. Lá, o nosso ser não mais terá morte; lá, o nosso conhecer não mais terá erro; lá, o nosso amar não mais terá obstáculo. Estas três realidades, bem nossas, têmo-las nós por certas. Acreditamos nelas, não devido ao testemunho de outrem mas porque nós as sentimos presentes, vêmo-las dentro de nós com um olhar que não engana. Mas até quando durarão elas? Jamais acabarão? Que será delas conforme o mau ou o bom uso que lhes dermos? Não podemos sabê-lo por nós próprios. É por isso que a este propósito procuramos outros testemunhos ou já os temos. Acerca da garantia

que deve oferecer-nos a sua fidelidade — não é este o lugar, mas mais adiante, em que disso se tratará pormenorizadamente.

Mas neste livro trata-se da Cidade de Deus que não peregrina na mortalidade desta vida, mas reside, sempre imortal, nos Céus — a dos santos anjos, unidos a Deus, que jamais foram ou serão desertores. Há anjos que desertaram da luz eterna e se tornaram trevas; mas, como dissemos, Deus desde as origens separou-os dos primeiros. Com a ajuda d'Ele acabemos, pois, de explicar como pudermos o que começámos.

perece com uma morte em que não é abandonado pela alma e que conserva a vida e os sentidos no meio dos tormentos. Nesse castigo supremo e eterno, de que oportunamente trataremos com mais pormenores, bem se pode dizer que a alma morre porque já não vive de Deus; mas como é que se pode dizer que o corpo morre, se vive ainda da alma? De facto, ele não poderá sentir de outra maneira os tormentos corporais que hão-de seguir-se à ressurreição. Sendo a vida, qualquer vida, um bem, e a dor um mal — será que teremos então de dizer que não vive um corpo no qual a alma não é a causa da vida mas da dor?

A alma vive, pois, de Deus quando vive no bem. Não pode, na verdade, viver no bem se Deus nela não operar o que é bom. Mas o corpo vive da alma quando a alma está nele, viva ou não ela de Deus. A vida que há no corpo dos ímpios não é, portanto, vida da alma, mas do corpo; e essa vida até as almas mortas (isto é, abandonadas de Deus), a podem dar, embora nelas não cesse a sua própria vida pela qual são imortais.

Mas na condenação derradeira, embora o homem não deixe de sentir, todavia, melhor é chamar-se-lhe morte do que vida, visto esta sensibilidade não se tornar agradável pelo prazer nem salutar pelo repouso mas antes penosa pela dor. E chama-se-lhe «segunda» porque se segue a uma primeira em que se realiza a tuptura de naturezas estreitamente unidas, quer de Deus e da alma, quer da alma e do corpo. Da primeira morte do corpo se pode, pois, dizer que é um bem para os bons e um mal para os maus; mas a segunda, como não é, com certeza, própria de nenhum bem, para ninguém é boa.

CAPÍTULO XXIX

Ciência pela qual os santos anjos conhecem a Trindade na sua própria deidade — e pela qual vêem na arte do Criador as causas das suas obras antes de as considerarem na própria obra do artífice.

Os santos anjos conhecem a Deus não pelos sons das palavras mas pela própria presença da Verdade imutável, isto é, pelo Verbo, Filho único de Deus. Conhecem o próprio Verbo e o Pai e o Espírito Santo d'Eles; vêem que esta Trindade é inseparável, que n'Ela cada uma das pessoas é substancial e que, todavia, todas juntas não fazem três deuses mas um só Deus; e tudo isto lhes é mais conhecido do que nós somos de nós próprios. Conhecem também melhor a criatura aí, isto é, na Sabedoria de Deus, como na arte em que foi feita, do que em si mesma. Por conseguinte, conhecem-se melhor aí a si mesmos do que em si mesmos, embora se conheçam também em si mesmos. Foram, na realidade, feitos e são diferentes de quem os fez. Aí, no Verbo, têm eles, como acima dissemos, um conhecimento, digamos, *diurno* e neles próprios um conhecimento, digamos ainda, *vespertino*. É, de facto, muito diferente conhecer um objecto na própria ideia segundo a qual foi feito e conhecê-lo em si mesmo. Assim se conhece a direcção em recta das linhas ou a verdade das figuras, quando se vêem na inteligência, de forma diferente de quando se escrevem na areia; ou ainda: a justiça na imutável Verdade é diferente na alma do justo. Da mesma forma quanto ao resto: o firmamento chamado céu posto entre as águas superiores e as inferiores; a reunião das

águas em baixo, a secura da terra, a formação das plantas e das árvores; a criação do Sol, da Lua e das estrelas; os animais provenientes das águas, como as aves, os peixes e os monstros que nadam; da mesma forma os animais que andam ou rastejam na terra; e o próprio homem que supera tudo o que há na Terra: todos estes seres os anjos conhecem no Verbo de Deus, em quem residem imutáveis e permanentes as suas causas e as suas ideias, isto é, Aquele que presidiu à sua criação, de uma forma que difere do conhecimento deles em si mesmos: — com um conhecimento mais claro aí, mais obscuro aqui, como o da arte e o das obras. Quando estas obras se referem ao louvor e glória do Criador, como que resplandece a manhã no espírito de quem contempla.

CAPÍTULO XXX

A perfeição do número seis — o primeiro que é a soma exacta das suas partes.

É por causa da perfeição do número seis que se narra (na Escritura), que as coisas ficaram perfeitas [1] em seis dias, ou no mesmo dia repetido seis vezes. Não é porque a Deus fosse necessário algum intervalo de tempo, como se ele não pudesse criar duma só vez todos os seres que doravante por seus movimentos apropriados gerariam o tempo: mas porque o número seis significa a perfeição das obras. Efectivamente, ele é o primeiro a ser a soma exacta das suas partes, isto é, do seu sexto, do seu terço e da sua metade — que são, respectivamente, *um, dois* e *três* cuja soma faz *seis*. Devem-se, neste cálculo, tomar como partes aquelas de que se pode dizer que são *alíquotas* [2] — tais como a metade, o terço, o quarto e assim de seguida. Assim, por exemplo, quatro é uma parte do número nove mas não se pode dizer qual, como se pode dizer de um — que é o nono e de três — que é o terço. Mas estas duas partes somadas — o nono e o terço, isto é, o um e o três — estão longe da soma total que é nove. Também quatro é parte de dez, mas não se pode dizer qual, como

---

[1] Em vez de «acabadas», conforme o seu étimo *(perfectus, de perficio),* preferimos traduzir o termo *perfecta* por «perfeita» para manter o jogo de palavras do original.

[2] Com a palavra *aliquota,* Santo Agostinho pretende referir-se, como resulta, aliás, do contexto, à *quota parte* ou parte proporcional e não a uma parte qualquer, isto é, que cabe no todo um número inteiro de vezes.

se pode dizer de um — que é um décimo, de dois — que é um quinto, de cinco — que é metade. Mas estas três partes — décimo, quinto e metade, ou seja, um, dois e cinco — somam oito e não dez. Ultrapassam-no, porém, as partes adicionadas do número doze, sendo um — o duodécimo, dois — o sexto, três — o quarto, quatro — o terço, e seis — metade; pois um, dois, três, quatro e seis perfazem dezasseis, portanto, mais de doze. Julguei que isto devia ser sumariamente rememorado para mostrar a perfeição do número seis que, como disse, é o primeiro a ser a soma exacta das suas partes: é neste número que Deus deixou perfeitas [1] as suas obras. Não se deve, pois, desprezar a teoria dos números de que as Sagradas Escrituras, em muitas passagens, desvendam o alto valor aos que as estudam com atenção. Não foi em vão que se disse em louvor de Deus:

Tudo dispuseste em número, peso e medida [3].

---

[3] *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*
Sab. de Salomão, XI, 21.

CAPÍTULO XXXI

Sétimo dia — em que se põem em destaque o repouso e a perfeição.

No sétimo dia, isto é, no mesmo dia sete vezes repetido, há também um número perfeito mas por outra razão: ele anuncia o repouso de Deus em que, pela primeira vez, se fala de santificação. Não quis Deus santificar esse dia com a alguma das suas obras mas com o seu repouso que não tem tarde. Não há criatura alguma que, conhecida de uma maneira no Verbo e de outra maneira em si mesma, subministre um conhecimento diurno e um conhecimento vespertino.

Certamente que acerca da perfeição do número sete muitas considerações poderiam ser aventadas. Mas este livro já se vai alongando e receio, ao apresentar-se a oportunidade, parecer desejoso de alardear a minha cienciazinha (*scientiola*) com mais vaidade do que proveito. Deve, pois, ter-se em conta a regra da moderação e da gravidade para se evitar que, falando muito do número, me surpreenda a desprezar o peso e a medida. Basta, pois, recordar que *três* é o primeiro número impar completo, que *quatro* é o primeiro número par completo e que dos dois resulta o *sete*. Por isso muitas vezes se toma o sete pela universalidade, como nas frases:

Sete vezes o justo cairá e se levantará [1],

---

[1] *Septiens cadet justus, et resurget.*
Prov., XXIV, 16.

isto é, por muitas vezes que caia, não perecerá; estas quedas não se referem à iniquidade mas às tribulações que conduzem à humildade. E

louvar-te-ei sete vezes por dia [2],

que exprime o pensamento, já exposto, noutra passagem, nestes termos:

O seu louvar estará sempre na minha boca [3].

Há nos autores sagrados muitas passagens semelhantes em que o número sete é, como disse, usado para exprimir a universalidade de qualquer coisa. Por isso com o mesmo número se significa por vezes o Espírito Santo do qual disse o Senhor:

Ensinar-vos-á toda a verdade [4].

Aí está o repouso de Deus, graças ao qual se repousa em Deus. Na verdade, é no todo, isto é, na perfeição plena, que está o repouso: o trabalho está na parte. Por isso nos esforçamos enquanto conhecemos em parte; quando chega o que é perfeito, desvanecer-se-á o que é em parte. É por isso, também, que tão trabalhosamente examinamos estas Escrituras.

Mas os santos anjos (a cuja sociedade e congregação, neste tão laborioso peregrinar, aspiramos) esses têm eternidade de permanência, facilidade de conhecimento e felicidade de repouso — e por isso é que nos ajudam sem dificuldade porque não têm que se esforçar na simplicidade e liberdade dos seus movimentos espirituais.

---

[2] *Septiens in die laudabo te.*
Salmo CXVIII, 164.

[3] *Semper laus ejus in ore meo.*
Salmo XXXIII, 1.

[4] *Docebit vos omnem veritatem.*
João, XVI, 13.

CAPÍTULO XXXII

Opiniões dos que julgam que a criação dos anjos precedeu a do Mundo.

Que ninguém venha suscitar contendas dizendo que a frase:

Faça-se a luz e a luz fez-se[1],

não se refere aos santos anjos mas se refere à criação, desde os primórdios, de certa luz corpórea, e os anjos não só não foram criados antes do firmamento posto entre as águas e chamado céu, mas foram criados mesmo antes do facto a que se refere a frase:

No princípio fez Deus o céu e a terra[2],

e a frase:

No princípio[3]

não designa o começo da criação (pois os anjos foram feitos antes) mas quer dizer que Deus tudo fez na sua Sabedoria, isto é, no seu Verbo, designado pela Escritura por «Princípio» (Ele próprio o declarou no Evangelho quando, à pergunta dos Judeus «quem era», respondeu que «era o Princípio»).

Nenhuma resposta darei em contrário, sobretudo porque me apraz ver no livro sagrado do Génesis, logo desde o exórdio, que a Trindade é evocada. Quando se diz:

No princípio fez Deus o céu e a terra[2]

---

[1] *Fiat lux, et facta est lux.*
Gén., I, 3.

[2] *In principio fecit Deus caelum et terram.*
Gén., I, 1.

[3] *In principio.*
Gén., I, 1.

dá-se a entender que o Pai criou o Filho, como o testemunha o Salmo em que se lê:

Como são magníficas as tuas obras, Senhor!
A todas fizeste na Sabedoria[4],

— pois, muito a propósito, o Espírito Santo é também mencionado pouco depois. Efectivamente, a Escritura — depois de declarar que a Terra tinha Deus feito no princípio, ou a que massa de matéria destinada à construção do Mundo tinha chamado céu e Terra, e depois de ter acrescentado:

A terra era invisível e desorganizada e as trevas estavam sobre o abismo[5],

— então é que acrescenta, para completar a menção da Trindade:

E o Espírito de Deus pairava sobre a água[6].

Portanto, cada um escolha o sentido que quiser dar a estas palavras tão profundas que se pode, para exercício dos leitores, interpretá-las de diversas maneiras que não colidem com a regra de fé. Do que ninguém pode, porém, duvidar é de que os santos anjos estão nas moradas sublimes e, embora não coeternos com Deus, estão, todavia, seguros e certos da sua verdadeira e eterna felicidade. Que é a esta sociedade que pertencem os pequeninos, ensinou-o o Senhor não só quando disse:

Serão iguais aos anjos de Deus[7]

---

[4] *Quam magnificata sunt opera tua Domine!*
Omnia in sapientia fecisti.
Salmo CIII, 24.

[5] *Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum.*
Gén. I, 1-2.

[6] *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam.*
Gén., I, 1-2.

[7] *Erunt aequales angelis Dei.*
Mat., XII, 30.

mas também mostrou de que contemplação gozam os mesmos anjos quando diz:

> *Cuidado! Não desprezeis um só destes pequeninos, pois eu vo-lo digo: os seus anjos nos Céus vêem sempre a face de meu Pai que está nos Céus* [8].

[8] *Videte, ne contemnatis unum ex pusillis istis; dico enim vobis, quia angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est.*
Mat., XVII, 10.

CAPÍTULO XXXIII

Duas sociedades angélicas distintas e opostas que, com razão, se podem chamar *luz* e *trevas*.

Que alguns anjos pecaram e foram precipitados nos abismos deste mundo que para eles se tornou como que um cárcere até à sua derradeira condenação no dia do juízo — é o que clarissimamente mostra o apóstolo Pedro quando diz que Deus não poupou os anjos pecadores e os encerrou nos tenebrosos cárceres do Inferno, conservando-os para serem castigados no dia do juízo. Quem pode duvidar de que entre estes anjos pecadores e os outros estabeleceu Deus, na sua presciência, ou de facto, a separação e que, com justiça, aos outros chamou *luz?* Mesmo nós, que vivemos ainda na fé e na esperança de nos tornarmos a eles iguais, sem ainda o termos conseguido, somos já apelidados de *luz* pelo Apóstolo ao dizer:

Houve tempo em que fostes trevas, mas agora sois luz no Senhor [1].

Mas que os anjos desertores têm sido com toda a clareza chamados *trevas,* sem dúvida que o notam todos os que crêem ou sabem que eles são piores que os homens infiéis.

É por isso que, ainda que fosse preciso ver uma outra luz nesta passagem desse livro onde se lê:

Deus disse: Faça-se a luz e a luz fez-se [2]

---

[1] *Fuistis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.*
Efés., V, 8.

[2] *Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux.*
Gén., I, 3.

e outras trevas onde está escrito:

Deus separou a luz das trevas [3]

— para nós, todavia, há duas cidades de anjos:

uma que goza de Deus, e outra que intumesce de orgulho;

uma à qual se diz:

Adorai-o todos vós seus anjos [4]

e outra cujo chefe diz:

Tudo isto te darei se prostado me adorares [5];

uma abrasada no santo amor de Deus, e outra ardendo num amor impuro da sua própria grandeza. E porque, segundo está escrito:

Deus resiste aos soberbos e concede a sua graça aos humildes [6],

uma habita no mais alto dos Céus — a outra foi de lá expulsa e anda a causar a desordem nas regiões inferiores do céu aéreo;

uma é tranquila na piedade luminosa — a outra turbulenta nas suas tenebrosas paixões;

uma, atenta aos sinais de Deus, socorre com clemência e executa com justiça — a outra, sob o aguilhão do orgulho, ferve em desejo de dominar e de prejudicar;

uma, por todo o bem que pretende fazer, põe-se ao serviço da bondade de Deus — a outra, com medo de não fazer todo o mal que pretende, é retida pelo freio do poder de Deus;

uma faz troça da segunda quando, com pesar desta, tira proveito das suas perseguições — esta inveja a primeira ao vê-la recolher os seus peregrinos.

---

[3] *Divisit Deus inter lucem et tenebras.*
Ib.

[4] *Adorate eum omnes angeli ejus.*
Salmo XCVI, 8.

[5] *Haec omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me.*
Mat., IV, 9.

[6] *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.*
Tiago, IV, 6.

Portanto, para nós estas duas cidades de anjos, desiguais e contrárias, uma boa por sua natureza e vontade, a outra boa por sua natureza e má por sua vontade, cremos, segundo outros testemunhos mais claros das Sagradas Escrituras, que, ainda nesse livro chamado Génesis, elas são designadas pelas palavras *luz* e *trevas*. Mesmo que quem isto escreveu lhes tenha dado nesta passagem outra significação, não creio que tenha sido inútil ter sondado a obscuridade do seu pensamento: se não penetrámos na intenção do autor desse livro, pelo menos não nos afastámos da regra de fé que é tão bem conhecida dos fiéis através de outras passagens das Sagradas Escrituras com a mesma autoridade. Embora, na verdade, as obras de Deus aqui mencionadas sejam corpóreas, não há dúvida de que têm certa semelhança com as realidades espirituais conforme disse o Apóstolo:

Vós sois todos filhos da luz, filhos do dia; nós não somos filhos da noite nem das trevas [7].

Se é assim que também pensa quem isto escreveu, a nossa intenção alcançou o perfeito fim da disputa; na verdade, não é de crer que um homem de Deus, penetrado de sabedoria divina, ou melhor, o Espírito de Deus nele, ao enumerar as obras de Deus até ao seu completo acabamento no sexto dia, tenha deixado de mencionar os anjos, qualquer que seja o sentido da passagem:

No princípio fez Deus o Céu e a Terra [8]:

quer «no princípio» *(in principio)* queira dizer que foram os primeiros a serem criados — quer «no princípio» queira dizer (o que é mais provável) que Deus os tenha feito no Verbo, seu Filho único. Estas palavras «o Céu e a Terra» — designam a criação universal não só do espiritual mas

---

[7] *Omnes enim vos filii lucis estis et filii diei, non sumus noctis neque tenebrarum.*

I Tessalón, V, 5.

[8] *In principio fecit Deus caelum et terram.*

Gén., I, 1.

também do corpóreo, ou então (o que é mais provável) designam as duas grandes partes do mundo que englobam todos os seres criados: de modo que a Escritura, primeiro, apresenta-nos o conjunto e, logo a seguir, as partes do mundo segundo o número místico dos seis dias.

CAPÍTULO XXXIV

Julgam alguns que, na criação do firmamento, os anjos são designados com o nome de águas separadas, julgando outros que as águas não foram separadas.

Pensaram alguns que com o nome de *águas* foram de certo modo designados os povos angélicos e que foi este o significado da frase:

Faça-se o firmamente entre uma água e outra água [1].

Assim, os anjos seriam colocados acima do firmamento e abaixo dele as águas visíveis ou a multidão dos anjos maus ou toda a raça humana. Se assim foi, então já não se vê quando teriam sido criados os anjos, mas sim quando foram separados. Alguns negam (opinião sem fundamento e a mais perversa e ímpia) que as águas tenham sido criadas por Deus porque em parte nenhuma está escrito *Deus disse: façam-se as águas!* Com a mesma falta de fundamento poderiam também dizer isso da Terra: efectivamente, em parte nenhuma se lê *disse Deus: faça-se a Terra!* Mas está escrito, dizem eles:

No princípio fez Deus o céu e a terra [2].

Então, está aí compreendida a água pois sob o mesmo nome estão compreendidas uma e outra. Com efeito, como se lê num Salmo:

O mar é d'Ele e foi Ele mesmo quem o fez; e as suas mãos formaram a terra árida [3].

---

[1] *Fiat firmamentum inter aquam et aquam.*
Gén., I, 6.

[2] *In principio fecit Deus caelum et terram.*
Gén., I, 1.

[3] *Ipsius est mare, et ipse fecit illud, et aridam terram manus ejus finxerunt.*
Salmo XCIV, 5.

Mas os que pretendem que, sob o nome de *águas que estão sobre os Céus,* se quer designar os anjos, são impressionados pelo peso dos elementos e, por isso, pensam que a natureza fluida e pesada das águas não pode estabelecer-se nos lugares superiores do Mundo. Segundo este raciocínio, se esses pudessem fazer um homem não colocariam na cabeça a pituíta que em grego se chama φλέγμα e que ocupa o lugar das águas entre os elementos do nosso corpo [4]. Com efeito, a cabeça é a sede deste flegma, conforme a obra tão bem ordenada de Deus, mas de tal forma absurda, segundo as conjecturas desses tais, que se não o soubéssemos e se estivesse escrito no Génesis que Deus colocou um humor fluido, frio, e por isso pesado, na região mais alta do corpo humano, estes pesadores de elementos recusar-se-iam absolutamente a admiti-lo; e se reconhecessem a autoridade da Escritura, julgariam que por tal seria necessário entender uma coisa totalmente diferente.

Mas se com cuidado sondássemos e discutíssemos tudo o que nesse livro sagrado se contém acerca da criação do mundo, muito haveria para dizer e seria preciso que nos afastássemos demasiadamente do plano da nossa obra — e já tratámos do que nos pareceu suficiente acerca destas sociedades de anjos, diversas e contrárias entre si, nas quais se encontram as origens das duas cidades, mesmo nas coisas humanas, de que estou decidido a voltar a falar. Mas já é tempo de acabarmos também com este livro.

---

[4] A exposição de Santo Agostinho compreender-se-á melhor se recordarmos que a flegma, fleuma ou fleugma era, na medicina antiga, um dos humores (aquoso portanto) resultante da inflamação da pituíta (em lat. pituita e em grego φλέγμα).

LIVRO XII

Nele Agostinho trata primeiro dos anjos, averigua depois porque é que a boa vontade de uns e a má vontade de outros foi a causa da bem-aventurança dos bons e da desgraça dos maus, e por fim trata da criação do homem e prova que não foi criado desde sempre, mas no tempo, nem por outro autor senão Deus.

CAPÍTULO I

Natureza única tanto dos anjos bons como dos maus.

Antes de começar a falar da criação do homem — assunto no qual se tornará patente a origem das duas cidades em relação ao género dos racionais mortais, como já se viu, parece-me, no livro anterior acerca dos anjos — reparo que ainda me falta dizer umas coisas acerca dos anjos. Devo explicar, tanto quanto me é possível, que não há inconveniência nem incoerência em falar duma cidade comum aos anjos e aos homens. Não há quatro cidades (ou seja, duas dos anjos e duas dos homens), mas apenas duas — uma composta de bons e outra de maus, anjos ou homens.

Não é lícito pôr em dúvida que as inclinações, entre si contrárias, dos bons e dos maus anjos, não resultam de naturezas e princípios diversos, pois foi Deus, autor e criador excelente de todas as substâncias, quem as criou a umas e outras, — mas provêm das vontades e apetites. Uns mantêm-se no bem, comum a todos, que para eles é o próprio Deus, e na sua eternidade, na sua verdade, na sua capacidade; os outros, comprazendo-se mais no seu poder pessoal, como se fosse bem seu próprio, afastaram-se do supremo bem, fonte universal de felicidade e, — preferindo o fausto da sua elevação à eminentíssima glória da eternidade, a astúcia da sua vaidade à plena certeza da verdade, as suas paixões de facção à indivisível caridade — tornaram-se orgulhosos, enganadores e invejosos. A beatitude daqueles tem, pois, por causa a sua união a Deus — e a desgraça destes explica-se pela razão contrá-

ria: a separação de Deus. Se, portanto, a quem perguntar *porque é que uns são felizes?*, se deve responder: *porque estão unidos a Deus;* e a quem perguntar *porque é que outros são infelizes?*, se deve responder: *porque eles não estão unidos a Deus* — segue-se que o único bem fonte de beatitude para a criatura racional e inteligente é Deus. E, embora nem todas as criaturas sejam capazes de alcançar a beatitude [1] (o animal, a madeira, a pedra e outras coisas que tais não obtêm nem atingem este dom), todavia, as que a podem alcançar, não o podem por si próprias, pois foram criadas do nada, mas podem-no por Aquele que as criou. Possuí-lo é a sua felicidade; perdê-lo é a sua desgraça. Mas o que tira a sua felicidade do bem que Ele é e não de outro, não pode ser infeliz porque não pode perder-se.

Dizemos que só há um bem imutável — o Deus verdadeiro e bem-aventurado. Porém, as criaturas que Ele fez, embora sejam boas, pois d'Ele provêm, são, todavia, mutáveis, pois que não foi d'Ele mas do nada que as fez. Embora não sejam o bem supremo, pois que maior bem que eles é Deus, são, todavia, grandes bens esses bens mutáveis que, unindo-se ao bem imutável, podem conseguir a felicidade. Deus é em tal medida o seu bem que, sem Ele, são necessariamente infelizes. Nem por isso as outras criaturas do universo são melhores pelo facto de não poderem ser infelizes, como também se não devem considerar as outras partes do nosso corpo melhores do que os olhos pelo facto de se não poderem tornar cegas. A natureza sensível, mesmo quando sente uma dor, é melhor que uma pedra que nunca a poderá sentir. Também uma natureza racional, mesmo infeliz, é superior a uma natureza privada de razão ou de sensibilidade, sobre a qual, portanto, não cai a desgraça.

Porque assim é, o facto de estar separada de Deus constitui um vício para esta natureza dotada de uma tal

---

[1] As coisas e os animais não são capazes de beatitude porque desta, resultando de um conhecimento, só são capazes os seres racionais.

superioridade que, embora ela própria seja mutável, a sua felicidade consiste em unir-se ao bem imutável, isto é, a Deus Soberano e, como só sendo feliz é que colmata a sua indigência, só Deus chega para a colmatar. Mas todo o vício é prejudicial à natureza e, portanto, é contrário à natureza. Por isso, é pelo vício, e não pela natureza, que o ser que se une a Deus difere daquele que dele se separa. Mas é ainda esse vício que faz ressaltar a extraordinária grandeza e a tão alta dignidade da própria natureza. Efectivamente, presta-se homenagem à natureza daquele de quem justificadamente se censura o vício — pois o vício só é justo objecto de censura porque desonra uma natureza digna de louvor. Assim:

chamar à cegueira vício dos olhos é mostrar que a vista pertence à natureza dos olhos;

chamar à surdez vício dos ouvidos é mostrar que a audição pertence à natureza dos ouvidos;

da mesma forma, quando se diz que é vício da natureza angélica aquele pelo qual ela se não une a Deus, declara-se abertamente que à sua natureza convém a união a Deus. Aliás, quão grande seja a glória de estar unido a Deus para servir para Ele, ser sábio e feliz por Ele fruir de tamanho bem sem conhecer a morte nem o erro nem o sofrimento, — quem disto poderá pensar ou falar adequadamente? Tanto o vício é prejudicial à natureza que até o dos anjos maus (que consiste na separação de Deus) mostra à saciedade que Deus criou a sua natureza tão boa que o facto de não estar esta com Deus já lhe é prejudicial.

CAPÍTULO II

Parece que nenhuma essência é contrária a Deus pois só se opõe totalmente ao Ser supremo e eterno o que não é.

Devemos afirmar coisas para que ninguém, a propósito dos anjos apóstatas, pense que eles poderiam ter recebido uma natureza diversa proveniente de outro princípio — natureza de que Deus não seria o autor. Cada um se verá livre deste erro ímpio tão rápida e facilmente quanto com mais perspicácia puder compreender o que pelo anjo disse Deus quando mandou Moisés aos filhos de Israel:

Eu sou aquele que sou [1].

Deus, a essência suprema, isto é, aquele que *é* sumamente e por isso é imutável, deu o ser às coisas que criou do nada mas não deu o *ser sumamente* como ele próprio é: a uns deu mais ser a outros menos ser e assim ordenou as naturezas segundo os graus da sua essência. (Assim como, de facto, o verbo *sapere* (saber) deu a palavra *sapientia* (sapiência), assim também do verbo *esse* (ser) vem a palavra *essentia* (essência): palavras novas de certo que os antigos autores latinos não usaram, mas empregadas hoje para que não faltasse à nossa língua o que os gregos chamam **οὐσίαν** que se traduz literalmente por *essentia*). Assim, pois, a esta natureza, que sumamente é, pela qual tudo quanto existe foi feito, não há natureza contrária a não ser aquela que não *é*. Realmente, só o *não ser* é que é contrário ao que *é*. E por isso é que a Deus, essência suprema, autor de todas as essências, sejam elas quais forem, nenhuma essência é contrária.

---

[1] *Ego sum qui sum.*
Êxodo, III, 14.

CAPÍTULO III

Dos inimigos de Deus que o são, não por natureza, mas por vontade contrária. Esta, quando prejudica, uma natureza boa — porque o vício, se não prejudica, é porque não existe.

Na Escritura dizem-se inimigos de Deus os que, não por natureza mas por seus vícios, se levantam contra a sua autoridade. A Deus não podem eles prejudicar mas a si próprios. São seus inimigos pela vontade de lhe resistirem e não pelo poder de O atingirem. Deus é imutável e absolutamente incorruptível. Por isso o vício, que faz erguerem-se contra Deus aqueles a quem chamamos seus inimigos, é um mal não para Deus mas para os próprios. E isto pela simples razão de que o vício corrompe neles o bem da natureza. Não é, pois, a natureza, mas sim o vício que é contrário a Deus porque o que é contrário ao bem é o mal. Quem negará, porém, que Deus é sumamente bom? Portanto, o vício é contrário a Deus como o mal o é ao bem.

Mas uma natureza viciada é também um bem — e a este bem é contrário o vício, claro está. Porém, ao passo que ele se opõe a Deus unicamente como o mal ao bem, para a natureza que vicia não é apenas um mal mas algo de prejudicial. Na realidade, nenhum mal prejudica a Deus, mas todo o mal prejudica as naturezas mutáveis e corruptíveis que são, apesar disso, boas, como o demonstram os próprios vícios. Se não fossem boas, os vícios não as poderiam prejudicar. Que prejuízo, com efeito, lhes farão senão o de lhes tirarem a integridade, a beleza, a saúde, a virtude e todos os bens naturais que o vício cos-

tuma destruir ou diminuir? Se nada houvesse, o vício, nada de bom retirando, já não causaria prejuízo e, portanto, já não seria um vício, pois não pode ser vício sem prejudicar. Segue-se daí que, apesar da sua impotência para causar prejuízo ao bem imutável, o vício a nada pode causar prejuízo senão ao bem, porque não está senão onde causa prejuízo. Isto mesmo também pode ser assim formulado: tanto é impossível ao vício estar no Bem Supremo como não estar em algum outro bem. Os bens podem estar sós em qualquer parte; os males não podem estar sós em parte alguma. É que, mesmo as próprias naturezas, que a sua má vontade viciou desde a origem, só são más enquanto viciadas, mas boas enquanto naturezas. E quando uma natureza viciosa é castigada, além de ser uma natureza, tem isto de bom: não é impune. Efectivamente, isto é justo e tudo o que é justo é, sem dúvida, um bem. Na verdade, ninguém é punido pelas suas faltas naturais, mas pelas suas faltas voluntárias. O próprio vício que o progresso de um longo hábito arreigou fortemente como uma natureza, teve a sua origem na vontade. Estamos agora a falar dos vícios duma natureza dotada de espírito que capta a luz inteligível, com que pode distinguir o justo do injusto.

CAPÍTULO IV

As naturezas carentes de razão e de vida não destoam, no seu género e na sua ordem, da beleza do universo.

Seria ridículo julgar condenáveis os defeitos dos animais, das árvores e de outras coisas mutáveis e mortas, totalmente desprovidas de inteligência, de sensibilidade ou de vida e cuja natureza corruptível se desagrega. Essas criaturas receberam por vontade do Criador uma medida de perfeição tal que, ao desaparecerem e ao sucederem-se realizam plenamente a sua pequena parte de beleza temporal, concedida, no seu género, às partes deste mundo. Os seres terrestres não tinham que ser idênticos aos celestes, nem tinham de faltar no Universo só porque estes são melhores. Quando, portanto, nos lugares apropriados a tais seres, uns nascem da morte dos outros e os mais débeis sucumbem perante os mais fortes, contribuindo os vencidos para o aperfeiçoamento dos vencedores — é isto a ordem das coisas transitórias. Se a beleza desta ordem não nos agrada, é porque, inseridos no mundo como partes, em razão da nosssa condição mortal, não podemos perceber o conjunto a que os pormenores que nos ofendem se ajustam com toda a harmonia e proporção. Daí que, quanto mais ineptos formos para contemplarmos a obra de Deus, com tanta maior razão se nos impõe a fé na providência do Criador, não aconteça que caiamos na temeridade, humana e insensata, de criticarmos seja no que for a obra de tão grande artista. De resto, bem considerados, os defeitos das coisas terrestres, involutários e não passíveis de penas, dão testemunho a favor das próprias naturezas

que, todas elas, são obra de Deus Criador, e isto pela mesma razão: porque, também nelas, o que nos desagrada ver o vício arrebatar é o que nos agrada na sua natureza. A não ser que estas naturezas se tornem nocivas ao homem — o que é frequente — e lhe desagradem, não como naturezas mas como contrárias ao seu interesse, como aqueles animais cuja abundância castigou a soberba dos egípcios. Pelo mesmo motivo se poderia censurar o Sol, pois alguns delinquentes ou devedores insolventes são, por ordem dos juízes, expostos ao Sol.

É, pois, a natureza, considerada em si mesma e não segundo as suas vantagens ou os seus prejuízos a nosso respeito, que glorifica o seu Criador. Mesmo a natureza do fogo eterno é, sem a menor dúvida, louvável, embora seja destinada aos suplícios dos ímpios condenados. Efectivamente, que há de mais belo que o fogo chamejante, vigoroso, resplandecente? Que há de mais útil para aquecer, para curar, para cozer? E, todavia, nada mais molesto do que ele quando queima. Portanto, o mesmo elemento, nocivo em certos casos, torna-se utilíssimo quando convenientemente utilizado. Quem será capaz, no mundo inteiro, de, com palavras, enumerar as suas vantagens? Não devem ser ouvidos os que no fogo louvam a luz e detestam o calor. É que estes não o apreciam na sua natureza mas nas suas vantagens ou inconvenientes. Querem ver — mas não querem arder. Pouco atendem a que esta luz que tanto lhes agrada não convém aos olhos enfermos e os prejudica, ao passo que o seu calor, que lhes desagrada, convém a certos animais e lhes dá vida e saúde.

CAPÍTULO V

Seja louvado o Criador na forma e na medida de todas as naturezas.

Todas as naturezas, pelo facto de existirem, têm a sua medida, a sua forma e uma certa harmonia consigo mesmas, e, portanto, são boas. Enquanto se mantiverem onde, segundo a ordem na natureza, se devem manter — conservam o ser tal qual como o receberam. As que não o receberam para sempre, transformam-se em melhores ou piores, conforme as necessidades e os movimentos das coisas às quais a lei do Criador as submete e, como apraz à divina providência, tendem para o fim que o plano de governação do universo lhes assinala. Mas esta tão grande corrupção que impele as naturezas mutáveis e mortais à sua destruição, há-de reduzir o que era ao não ser, mas de forma que não impeça que daí surjam, como consequência, novos seres que devem continuar a existir. Porque assim são estas coisas, — Deus, Ser Supremo, e por isso autor de toda a essência limitada no seu ser, (não pode Ele ser igual ao que criado foi do nada, nem de forma alguma pudera existir se não tivesse sido feito por Ele) — não poderá ser censurado por defeitos em que possamos tropeçar nas naturezas e deve ser honrado pela contemplação de todas as naturezas.

CAPÍTULO VI

Causa da beatitude dos anjos bons e desgraça dos maus.

Do exposto se conclui que a verdadeira causa da beatitude dos anjos bons está no facto de estarem unidos ao que *é* no mais elevado grau. Quando, pelo contrário, perguntamos qual a causa da desgraça dos anjos maus, ela apresenta-se-nos precisamente no facto de se terem desviado d'Aquele que no mais elevado grau *é*, para se voltarem para si próprios que não possuem o ser em grau supremo. E que outro nome tem este vício senão o de soberba. Na verdade,

a soberba é a origem de todo o pecado [1].

Não quiseram reservar para Deus a sua fortaleza. Se se mantivessem unidos ao que soberanamente *é*, «seriam» mais; preferindo-se a Ele, escolheram o que menos *é*. Foi esta a primeira deficiência, a primeira indigência, o primeiro vício desta natureza criada, não para ser em grau supremo, mas para encontrar a sua beatitude no gozo do Ser Supremo. Desviou-se d'Ele; por conseguinte, sem perder todo o seu ser, viu-o diminuído — e foi este o princípio da sua desgraça.

Se se procurar a causa eficiente desta vontade má — nada se encontrará. Que é então que torna a vontade má quando ela própria torna o acto mau? É a vontade má que produz o acto mau; mas nada produz a vontade má. Porque se alguma causa existe, terá ela ou não terá uma von-

---

[1] *Initium omnis peccati superbia.*
Ecles., X, 15.

tade. Se a tem, não há dúvida de que essa vontade tem que ser boa ou má. — Se é boa, quem teria a loucura de dizer que uma vontade boa produz uma má? Se assim fosse, uma vontade boa teria sido a causa do pecado — e ninguém poderá conceber nada de mais absurdo. Se, porém, aquilo que se julga que faz a má vontade tem, ele próprio também, uma vontade má, — eu pergunto quem então o teria feito; e, para pôr termo à discussão, pergunto qual é a causa da primeira vontade má. É que esta primeira vontade não é efeito duma vontade má pois que, sendo a primeira, nenhuma outra a fez. Se uma outra a tivesse precedido para a fazer, ela seria a primeira, que teria feito a outra.

Se se responder que nada a fez e que, portanto, sempre existiu — então pergunto se sempre existiu em alguma natureza. É que se nenhuma existiu, então jamais existiu. Mas se em alguma existiu, — então ela viciava-a, corrompi-a, era-lhe prejudicial e, consequentemente, privava-a do bem. Assim, a natureza onde estava a vontade má não podia ser má — . era boa, embora mutável, e o vício poderia ser-lhe prejudicial. Se, de facto, não chegou a ser prejudicial, não era um vício e, portanto, não se pode dizer que tivesse uma vontade má. Mas se chegou a ser prejudicial, foi, de certeza, tirando ou diminuindo um bem. A vontade má não pôde, portanto, existir sempre em algo onde antes havia um bem natural que a vontade má poderia destruir pela sua nocividade. Mas se não era eterna, então eu pergunto quem a produziu.

Só resta uma resposta: a causa da vontade má foi um ser que em si nenhuma vontade tinha. Nesse caso eu pergunto — se se trata de um ser superior, inferior ou igual. Se é superior — não há dúvida de que é melhor. Como é então ele sem vontade, ou melhor, sem vontade boa? Da mesma forma, se é igual: porque se dois seres têm uma vontade, igualmente boa, um não produz no outro uma vontade má. Só resta uma conclusão: um ser inferior, totalmente privado de vontade, é que terá produ-

zido na natureza angélica, a primeira que pecou, uma vontade má. Mas, seja qual for esse ser, mesmo que seja mais baixo que a mais baixa das terras, porque é uma natureza e uma essência, é incontestavelmente bom, possui medida e beleza no seu género e na sua ordem. Como é então que um ser bom produz uma vontade má? Como é, digo eu, que um bem é causa de um mal? Porque, quando a vontade abandona o superior e se volta para o inferior, torna-se má — e não porque o objecto para o qual se volta seja um mal: o facto de se voltar para ele é que constitui uma perversão. Não é, portanto, o objecto inferior que torna a vontade má, mas é a própria vontade que se torna má ao desejar esse objecto inferior de forma desordenada e depravada.

Suponhamos dois homens com as mesmas disposições do corpo e da alma. Ao contemplarem a beleza de um corpo, um é movido a gozá-lo ilicitamente e o outro permanece estável numa vontade casta. A que causa atribuir que num a vontade se torne má e no outro não? Qual a causa desta vontade má que num se produziu? Não é a mencionada beleza do corpo pois não produziu a vontade má em ambos, apesar de igualmente exposta aos olhares de ambos. Será que é a carne do que repara que está em causa? E porque não a do outro? Será o espírito? E porque não o de ambos? É que supusemos em ambos as mesmas disposições de corpo e de alma. Deveremos nós dizer que o primeiro foi tentado por uma sugestão secreta do mau espírito, como se o consentimento a esta sugestão e a toda outra insinuação não viesse da própria vontade? Quem seja o autor deste consentimento, desta vontade má que cede ao mau conselheiro — é precisamente o que procuramos encontrar. A mesma tentação a ambos solicita: um cede e consente; o outro permanece fiel a si mesmo. Que concluir senão que um não quis e o outro quis renunciar à castidade? E donde provém este querer da própria vontade pois ambos tinham as mesmas disposições de corpo e de alma? A mesma beleza surgiu igualmente aos seus

olhos; a mesma tentação secreta os solicitou igualmente. Se se quiser saber o que é que produziu num deles uma vontade própria má — se pensarmos nisso a sério, nada nos ocorre. Se dissermos, então, que foi ele próprio quem a produziu — que era ele, então, antes desta vontade má senão uma natureza boa de que Deus, bem imutável, é o autor? Assim — um consente e o outro resiste às sugestões do tentador para abusar de um belo corpo que, em iguais circunstâncias, a ambos se apresentou quando, antes da visão tentadora, ambos estavam em idênticas disposições de corpo e de alma: dir-se-á que o primeiro, que antes era bom, fez para si próprio uma vontade má. Investigue-se porque a fez ele: por ser uma natureza ou por ser uma natureza feita do nada? A resposta que encontrará será esta: a má vontade não surgiu da natureza como tal, mas do facto de a natureza ter sido feita do nada. Com efeito, se a natureza é causa da vontade má — a que outra conclusão somos obrigados a chegar senão que do bem sai o mal, que o bem é causa do mal, pois uma natureza boa se transforma em uma vontade má? Qual será, então, a causa de uma natureza boa, embora mutável, fazer antes de ter má vontade, algo de mau, isto é, essa mesma vontade má?

CAPÍTULO VII

Não se deve procurar uma causa eficiente da vontade má.

Ninguém procure pois a causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente, mas sim deficiente. A vontade má não é uma eficiência mas uma deficiência. De facto, separar-se d'Aquele que é no mais alto grau para se voltar para o que tem menos ser é começar a ter uma vontade má. Querer, portanto, descobrir uma causa desta defecção quando ela é, como disse, não eficiente mas deficiente, é como se se quisesse ver as trevas e ouvir o silêncio. São duas coisas que conhecemos, mas nem uma pelos olhos nem a outra pelos ouvidos — não na substância, mas na privação da substância. Ninguém, portanto, procure saber de mim o que sei que não sei, salvo talvez o aprender a ignorar o que é preciso saber que não se pode saber. Efectivamente, o que se conhece, não pela sua substância mas pela sua privação, de certo modo conhece-se, ignorando-o — se assim podemos falar e compreender — e ignora-se, conhecendo-o. Quando o golpe de vista do olho corporal recai sobre as figuras corporais, em parte nenhuma vê as trevas a não ser quando já começa a não ver. Também não pertence a outro sentido que não seja o do ouvido captar o silêncio, mas só o capta quando já não ouve. O mesmo acontece no que respeita às formas inteligíveis: o nosso espírito capta-as compreendendo-as, mas, no que lhes falta, conhece-as ignorando-as. Efectivamente,

quem compreende o pecado[1]*?*

---

[1] *Delicta quis intellegit?*
Salmo XVIII, 13.

CAPÍTULO VIII

Do amor pervertido pelo qual a vontade se afasta do bem imutável para se unir ao bem mutável.

O que eu sei é que a natureza de Deus nunca, em parte nenhuma e de modo nenhum pode falhar, ao passo que podem falhar as naturezas feitas a partir do nada. Mas quanto mais essas naturezas são e fazem o bem (é então que alguma coisa fazem) tanto mais têm elas causas eficientes. E na medida em que falham e por isso fazem o mal (que fazem então senão o nada?) têm elas causas deficientes. Sei também que, no ser em que se produz uma vontade má, isso não aconteceria se ele não quisesse. As suas faltas são, portanto, voluntárias e não necessárias, e por isso é que são seguidas de um justo castigo. De facto, afasta-se — não para o mal em si, mas de maneira má, isto é, não se inclina para naturezas más mas inclina-se mal por, contra a ordem da natureza, se separar do Ser Supremo para seres inferiores. Assim:

a avareza não é vício do ouro, mas do homem que ama perversamente o ouro, pondo de parte a justiça que devia ser posta muito acima do ouro;

a luxúria também não é um vício dos corpos belos e graciosos, mas de uma alma que ama de forma pervertida as volúpias corporais, descuidando a temperança que nos dispõe para as realidades mais belas do espírito e para maiores graças incorruptíveis;

não é a jactância um vício do louvor humano, mas da alma que perversamente gosta de ser louvada pelos homens com desprezo do testemunho da consciência;

nem a soberba é o vício de quem outorga o poder ou do próprio poder, mas o da alma que ama perversamente a sua própria autoridade e despreza a autoridade justa de um mais poderoso. É por isso que quem ama perversamente um bem, seja ele de que natureza for, mesmo que o obtenha, torna-se mau nesse bem e miserável pela privação de um bem melhor.

CAPÍTULO IX

O criador da natureza dos santos anjos é também o autor da sua vontade boa por meio da graça neles difundida pelo Espírito Santo.

Como não existe, portanto, na vontade má, uma causa eficiente natural, ou, se assim se pode dizer, essencial, (é, realmente, por ela que o mal dos espíritos mutáveis começa; este mal é que diminui ou corrompe o bem da natureza; uma tal vontade não resulta senão de uma defecção pela qual se abandona Deus; também a causa desta defecção é em si uma defecção) se dissermos que também não há nenhuma causa eficiente da vontade boa dos anjos, temos que ter cuidado não se vá pensar que a vontade boa dos anjos não foi criada mas é coeterna com Deus. Como, porém, também eles foram criados — como pretender que a sua vontade é incriada? Mas, já que foi criada — foi-o com eles ou primeiro foram eles criados mas sem ela? Mas, se foi criada com eles, é fora de dúvida de que o seu Autor e o dos anjos é o mesmo — e o mesmo instante em que foram criados ligaram-se eles a quem os criou com o mesmo amor com que foram criados. Os maus estão separados da sua companhia precisamente porque, ao passo que os bons permaneceram nessa vontade boa, eles, os maus, mudaram, ao nela se não manterem, e se afastaram dessa companhia devido à má vontade que neles apareceu graças à sua defecção — defecção esta que, por sua vez, não se verificaria, se eles a não tivessem querido.

Mas, se os anjos bons começaram por existir sem vontade boa e se foram eles próprios que em si a produzi-

ram sem a acção de Deus — tornaram-se então melhores do que tinham por Ele sido feitos? Nada disso! Efectivamente, sem vontade boa que mais seriam senão maus? Ou, se não eram maus, pois não tinham vontade má (com efeito não se tinham separado duma vontade boa que ainda não tinham começado a ter) com certeza que então nem eram maus, nem tão pouco eram bons senão quando começaram a ter vontade boa. Mas não puderam fazer-se a si próprios melhores do que os tinha feito Aquele que melhor que ninguém tudo fez. Por isso, a boa vontade, pela qual se tornariam melhores, — não a poderiam eles ter sem a ajuda efectiva do Criador. Aliás, a sua vontade boa teve por efeito voltá-los, não para si próprios, que tinham menos *ser,* mas para o Ser Supremo. Unindo-os a Este, conferiu-lhes ela mais *ser,* para os fazer viver com sabedoria e beatitude na sua participação. Por muito boa que fosse, a sua vontade permaneceria pobre e entregue ao puro desejo, se Aquele que tinha feito, a partir do nada, uma natureza boa, capaz de o possuir, não a tivesse feito melhor enchendo-a de si próprio depois de a levar a tornar-se mais intensamente desejosa d'Ele.

Há outra questão a discutir. Se os anjos bons são autores da sua própria vontade boa — fizeram-na com alguma vontade ou com nenhuma? Se com nenhuma — evidentemente que nada fizeram; se com alguma — era esta boa ou má? Se era má — como pôde uma vontade má ser causa de uma vontade boa? Se era boa — então já a tinham. E esta — quem é que a tinha criado senão Aquele que os criou com uma vontade boa, isto é, com um amor casto pelo qual eles se unem a Quem simultaneamente cria a sua natureza e os enriquece com a sua graça? Daí termos de acreditar que os santos anjos nunca existiram sem vontade boa, isto é, sem o amor de Deus.

Mas os que, embora criados bons, são agora maus (por sua má vontade própria, que não é devida à sua natureza boa, mas à sua falta espontânea relativamente ao

bem: a causa do mal não é o bem, mas a falta de bem)
— esses

ou receberam a graça do divino amor num grau menor que o daqueles que nela perseveraram,

ou então, embora criados todos igualmente bons, uns caíram por má vontade, e os outros, tendo recebido maiores auxílios, chegaram à plenitude da felicidade com a garantia definitiva de jamais caírem, como já expus no livro anterior.

É preciso reconhecer, em justo louvor do Criador, que não é apenas dos homens santos mas também dos santos anjos que se pode dizer que a caridade de Deus se difundiu neles pelo Espírito Santo que lhes foi dado. Nem é somente do bem dos homens mas primeira e principalmente do dos anjos que foi escrito:

Para mim o bem é estar unido a Deus [1].

Os que gozam em comum deste bem constituem entre si e com Aquele a que estão unidos uma santa sociedade e formam a única cidade de Deus que é, ela própria, o seu sacrifício vivo e o seu templo. Mas é tempo, bem o vejo, de contar, como já o fiz para louvar os anjos, como nasceu do mesmo Deus Criador a parte desta cidade destinada a reunir-se um dia aos anjos imortais, a qual é constituída por homens mortais e peregrinos agora por esta terra de maneira inconstante ou, naqueles que já morreram, repousa nas moradas secretas em que habitam as almas. Efectivamente, foi de um só homem, o primeiro a ser criado por Deus, que começou o género humano, como o testemunham as Sagradas Escrituras que, com toda a razão, gozam de admirável autoridade no mundo inteiro: foram essas Escrituras que, sob a acção divina, entre outras coisas que já se verificaram, predisseram que nelas viriam a acreditar todos os povos.

---

[1] *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.*
Salmo LXXII, 28.

CAPÍTULO X

Opinião segundo a qual o género humano, tal como o próprio Mundo, sempre existiu.

Omitamos, pois, as conjecturas dos homens que falam da natureza ou da instituição do género humano, sem saberem do que falam. Crêem uns que, tal como o próprio Mundo, sempre houve homens. Por isso é que Apuleio descreveu o género humano dos vivos:

Um por um são mortais, mas no seu conjunto esta raça é eterna [1].

Se o género humano é eterno, até que ponto são verdadeiras as vossas narrativas, segundo as quais se assegura quem e de que coisas foram os inventores, quais os primeiros criadores das disciplinas liberais e de outras artes, quais os primeiros habitantes de tal região ou parte da Terra, quando é que tal ou tal ilha começou a ser povoada? Responderão: «dilúvios e conflagrações têm desvastado, de tempos a tempos, se não todas, pelo menos a maior parte das terras, de tal forma que os homens ficam reduzidos a um pequeno número, de cuja descendência novamente se refaz a antiga multidão; desta forma tudo se descobria e criava como se fosse pela primeira vez — quando, na realidade, o que se fazia era restaurar o que tinha sido interrompido e extinto pelas ditas imensas desvastações. Aliás, o homem não pode provir senão do homem». Mas o que eles dizem é o que pensam e não o que sabem.

---

[1] *Singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui.*
Apuleio, *De deo Socratis,* VI, p. 10 da Trad. Thomas.

CAPÍTULO XI

Falsidade da história que atribui muitos milénios aos tempos passados [1].

Também alguns escritos eivados de mentira os enganam. Citam esses escritos em seu apoio e dizem que a história tem já muitos milhares de anos. Todavia, segundo a Sagrada Escritura, nem sequer contamos ainda com seis milénios completos desde a criação do homem. Sem me alongar em refutar o infundado desses escritos em que se mencionam milhares de anos, para arruinar a sua autoridade nesta questão, lembremos a carta de Alexandre Magno a Olímpia, sua mãe. Conta ela a história de um sacerdote egípcio, insinuando que foi extraída dos escritos sagrados daquele país. Contém também as monarquias bem conhecidas na história grega. Segundo essa carta, o império assírio ultrapassou cinco mil anos, ao passo que a história grega lhe atribui cerca de mil e trezentos anos a partir de Belo que o sacerdote egípcio reconhece também como primeiro rei da Assíria. Segundo este sacerdote os impérios persa e macedónio teriam durado até Alexandre, a quem ele se dirige, mais de oito mil anos. Mas, segundo os Gregos, o dos Macedónios contou, até à morte de Alexandre, quatrocentos e oitenta e cinco anos; e o dos Persas, até à sua queda pela vitória do mesmo Alexandre, durou duzentos e trinta e três anos. Estes números de anos

---

[1] Migne faz deste capítulo o § 2 do capítulo X.

Daí em diante a série dos capítulos até ao fim do LXII tem, consequentemente, uma numeração com uma unidade a menos.

são, pois, bem menores que os dos egípcios. Nem multiplicados por três lhes ficariam iguais. De facto, conta-se que os egípcios tinham outrora anos tão curtos que acabavam em quatro meses. Daí que um ano pleno e real, como o que agora vigora tanto entre nós como entre eles, compreende três dos antigos anos deles. Mas nem mesmo assim, como já disse, a história grega concorda com a do Egipto na contagem dos tempos. É, portanto, à dos Gregos que é preciso prestar fé, porque não excede o número de anos marcados pelas nossas verídicas e Sagradas Escrituras.

Se esta carta de Alexandre, que tão célebre se tornou, se afasta tão exageradamente, no cálculo dos tempos, da provável fidelidade dos acontecimentos — muito menos dignos de fé são aqueles escritos cheios de velhas fábulas que eles pretenderam opor à autoridade dos tão conhecidos livros sagrados. Estes predisseram que se lhes havia de dar crédito em todo o Mundo e todo o Mundo, como fora predito, neles acreditou. A veracidade das suas narrativas sobre factos passados fica bem demonstrada pela exactidão com que se cumprem as suas predições futuras.

CAPÍTULO XII

Dos que julgam que este Mundo não é efectivamente eterno, mas são de opinião de que, ou se tem de admitir inúmeros mundos, ou então que se trata do mesmo que, num ciclo de séculos sempre está a nascer e a extinguir-se.

Outros que não consideram este Mundo eterno, pensam que ele não é o único que existe mas que existem inúmeros mundos,

ou que há um só, mas passa por inúmeras alternativas de nascimentos e de mortes com determinados intervalos de séculos.

Estes têm que admitir que o género humano existiu no princípio sem ter havido homens que o gerassem. Não se trata, como julgam os anteriores, de dilúvios e incêndios da Terra que não atingiram o Mundo inteiro mas pouparam alguns sobreviventes destinados a reconstituir o seu anterior número. Não podem admitir que, uma vez destruído o Mundo, no Mundo ainda fiquem alguns homens. Mas como admitem que o Mundo renasce da sua matéria, assim, na sua opinião, o género humano renasceria dos elementos — e depois, como nos outros animais, a geração multiplicaria a raça dos mortais.

CAPÍTULO XIII

Resposta aos que acusam a criação do homem por ter chegado tão tarde.

Quando foi tratada a questão da origem do Mundo, respondemos aos que se recusam a crer que o Mundo começou e não existiu sempre, como o próprio Platão expressamente confessa, embora alguns lhe atribuam opinião contrária ao que deixou dito. Esta mesma será a resposta, a propósito da primeira criação do homem, aos que perguntam porque é que o homem não foi criado desde tempos inumeráveis e sem fim do passado, mas tão tarde que, segundo a Escritura, nós contamos menos de seis mil anos desde que o homem começou a existir. Se os impressiona a brevidade do tempo que lhes parece feito de tão poucos anos desde que o homem apareceu, como se lê nos nossos autorizados escritores, — pois fiquem a saber que nada que tem um termo é de tão longa duração. Comparados a uma eternidade sem fim todos os períodos de séculos que têm um termo devem ser tidos, não por exíguos, mas por nada. Se, portanto, desde que o homem foi feito por Deus, decorreram, não digo cinco ou seis mil anos, mas sessenta ou seiscentos mil, ou sessenta ou seiscentas vezes mais, ou seiscentas mil vezes mais, ou multiplicarmos estas quantidades por si mesmas até não haver algarismos para exprimir tais quantidades — ainda se poderá perguntar da mesma forma porque é que Deus o não fez mais cedo! Comparemos a abstenção divina anterior à criação do homem na sua duração eterna e sem começo, a uma soma de períodos de tempo por maior e inexprimível que seja, mas encerrada nos limites de uma determinada duração e, portanto, finita, — esta soma nem sequer

representa a mais pequena gota de água de todo o mar que o Oceano abarca; porque estas duas coisas — uma tão pequenina e a outra tão desmesuradamente grande — são ambos finitas. Mas este período de tempo, por mais longo que seja, que parte de um começo e pára num termo, comparado ao que não tem começo, já não sei se devemos tê-lo por mínimo ou se tê-lo antes mesmo por nulo. Se, efectivamente, deste período, a partir do seu termo, se subtraírem momentos extremamente pequenos, o seu número, tão grande que já nem é exprimível, descerá, todavia; e subindo (como se a partir do dia actual de um homem descontasses os seus dias subindo até ao seu nascimento), a subtracção conduziria finalmente ao princípio do período. Mas se duma duração que não teve começo se retirarem do passado, não digo instantes, nem um a um, horas, dias, meses ou anos em grandes quantidades mas períodos de tempo tão longos que não seja possível a um especialista em cálculo medi-los em anos, — mesmo que, na realidade, estes se esgotassem por subtracção de momentos, de instante em instante, — e se lhe retirarem estes tão grandes períodos de tempo, não uma ou duas vezes nem frequentemente mas constantemente, — que acontece? Que é que se consegue? Nunca se chega ao começo, que começo não há.

É por isso que as questões que agora formulamos poderão os nossos descendentes voltar a formulá-las com a mesma curiosidade após seiscentos mil anos se até lá se prolongar esta raça mortal que vai nescendo e morrendo e se até então continuar a sua ignorância e debilidade. E os que, antes de nós, viveram em tempos próximos da criação do homem, poderiam ter levantado a mesma questão. Enfim, no dia seguinte ao do próprio dia da sua criação, até o primeiro homem poderia ter perguntado porque é que não fora criado mais cedo. E qualquer que fosse, nos tempos anteriores, a data da sua criação, este problema do começo dos seres temporais não teria encontrado então importância diferente da de agora ou da de mais tarde.

CAPÍTULO XIV

O retorno dos séculos: alguns filósofos julgaram que, depois de completarem um determinado ciclo de séculos, as coisas voltariam a existir na mesma ordem e da mesma forma.

Alguns filósofos deste Mundo, para resolverem este problema, julgaram que não havia outra possibilidade de solução senão a de admitirem períodos cíclicos de tempo dentro dos quais a natureza seria constantemente renovada e repetida em todos os seus seres. Assim se sucederiam sem paragem os movimentos periódicos dos séculos que vêm e vão, — quer estas revoluções se cumpram num Mundo permanente quer, em certas épocas, um Mundo que morre e que renasce apresente, sem cessar, como novos, os mesmos seres passados e futuros. Deste jogo burlesco não pode escapar a alma imortal, mesmo que tenha alcançado já a sabedoria: sem parar encaminhar-se-ia para uma falsa beatitude e, sem parar, voltaria a uma autêntica miséria. Como é que seria autêntica esta felicidade se a sua perenidade não é segura? É que

ou a alma desconhece a sua miséria futura — e nesse caso vive numa lastimosa ignorância no meio da verdade,

ou, se a acontece, vive roída de temor no meio da felicidade.

Mas se ela nunca mais voltar à desgraça e caminhar para a beatitude — é porque aconteceu no tempo algo de novo que não acabará no tempo. Porque é que não há-de ser assim o Mundo? E porque não será assim também o homem criado no Mundo? Tomando o recto caminho da sã doutrina evitar-se-iam todos estes rodeios de não sei

que falsos ciclos concebidos por falsos sábios enganosos.

Há os que invocam esta passagem de Salomão no livro chamado Eclesiastes:

> *Que é que ele foi? O mesmo que há-de ser. E que é que aconteceu? O mesmo que há-de acontecer. Não há nada de novo sob o sol. Quem falará, quem dirá — aqui etá uma coisa nova? Ela já existiu nos séculos que nos precederam* [1].

Segundo aqueles, tratar-se-ia desses ciclos que reconduzem todos os seres aos mesmos estados. Isto disse-o ele

ou das coisas que vem referindo mais acima, isto é, das gerações que apareceram e desapareceram, dos cursos do Sol, da queda das torrentes,

ou então, com certeza, de todas as espécies de seres que nascem e morrem. Efectivamente, houve homens antes de nós, há-os connosco e homens haverá depois de nós. Da mesma forma quanto aos animais e plantas. Até os próprios monstros, que raramente nascem, embora difiram entre si e alguns, segundo se diz, sejam únicos. Todavia, esses seres estranhos e monstruosos, como tais sempre exitiram e sempre existirão: um monstro sob o Sol não é, pois, coisa recente e nova que nasça. Outros interpretam estas palavras assim: o que aquele sábio quis dizer foi que tudo já aconteceu na predestinação de Deus — e, portanto, nada de novo haveria sob o Sol.

Está, porém, longe da nossa recta fé acreditar que Salomão quis significar com tais palavras os famosos ciclos de acordo com os quais o tempo e as coisas temporais se repetiriam como um eterno rodopio. Assim, na escola da Academia de Atenas, o filósofo Platão ensinou no seu século discípulos; da mesma forma nos inumeráveis séculos do passado, com intervalos muito afastados mas bem definidos, na mesma cidade, na mesma escola, o mesmo Pla-

---

[1] *Quid ergo quod fuit? Ipsum quod erit. Et quid est quod factum est? Ipsum quod fiet; et non est omne recens sob sole. Qui loquetur et dicet: Ecce hoc novum est: Jam fuit saeculis quae fuerunt ante nos.*

Ecles., I, 9-10.

tão teria tido os mesmos discípulos e voltaria a encontrá--los no decurso de inúmeros séculos do futuro. Longe de nós, eu vo-lo digo, acreditar em tais coisas. Cristo morreu uma só vez pelos nossos pecados

mas, tendo ressuscitado dos mortos, não morrerá mais e a morte não voltará a dominá-lo [2].

E nós, depois da ressurreição, estaremos eternamente com o Senhor a quem agora dirigimos as palavras que o Salmo Sagrado sugere:

Tu, Senhor, nos conservarás, tu nos guardarás desde esta geração até à eternidade [3].

Mas parece-me que convém aos outros o que se segue:

os ímpios andarão às voltas [4].

Não é que a sua vida tenha de girar nos círculos da sua invenção — mas que Tal é o caminho do seu erro, isto é, a sua falsa doutrina.

[2] *Surgens autem a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur.*
Rom., VI, 9.

[3] *Tu, Domine, servabis nos et custodies nos a generatione hac et in aeternum.*
Salmo XI, 8.

[4] *In circuitu impii ambulabunt.*
Salmo XI, 9.

CAPÍTULO XV

Condição temporal do género humano: Deus não a institui por uma decisão nova nem por uma vontade variável.

Que admira que, perdidos nos seus ciclos, não encontrem nem entrada nem saída. Ignoram quando começaram e quando devem acabar o género humano e a nossa condição mortal, incapazes que são de penetrar na sublimidade de Deus. Essa sublimidade de Deus — Ele próprio eterno e sem começo — fez surgir o tempo a partir de um começo, e ao homem, que ainda não tinha feito, fê-lo no tempo, em virtude, não de uma decisão nova e imprevista, mas imutável e eterna. Quem será capaz de sondar esta sublimidade insondável e de penetrar nessa sublimidade impenetrável — quando Deus, sem mudança de vontade, antes que algum homem fosse feito, institui no tempo o homem temporal e de um só homem multiplicou o género humano? Com razão o Salmo, depois de ter dito:

> *Tu, Senhor, nos conservarás, tu nos guardarás desde esta geração até à eternidade*[1],

volta-se contra aqueles cuja ímpia e estulta doutrina não reserva à alma nenhuma libertação nem nenhuma beatitude eterna e acrescenta:

Os ímpios andarão às voltas[2],

---

[1] *Tu, Domine, servabis nos et custodies nos a generatione hac et in aeternum.*
Salmo XI, 8.

[2] *In circuitu impii ambulabunt.*
Salmo XI, 9.

como se se dissesse: «Que crês tu então? Que pensas tu? Que compreendes? Será de acreditar que aprouve a Deus — a quem nada de novo pode acontecer, em quem nada é mutável — fazer de súbito este homem que, no passado, ao longo de uma eternidade sem fim, ainda não tinha feito?». Responde ele imediatamente, dirigindo-se ao próprio Deus:

> *Segundo a tua sublimidade multiplicaste os filhos dos homens* [3].

Pensem os homens o que quiserem, diz ele, julguem, disputem como lhes aprouver!

> *Segundo a tua sublimidade* [4],

que nenhum dos homens pode conhecer,

> *mulitiplicaste os filhos dos homens* [5].

É, realmente, um profundo mistério ter sempre existido e ter querido fazer o primeiro homem a partir de determinado tempo sem o ter feito antes, sem ter mudado de decisão e de vontade.

---

[3] *Secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum.*
Salmo XI, 9.

[4] *Secundum altitudinem tuam.*
Ib.

[5] *multiplicasti filios hominum.*
Ib.

CAPÍTULO XVI

Para que Deus tenha podido ser sempre *Senhor*, teremos de pensar que sempre existiu necessariamente uma criatura da qual fosse *senhor*?
Em que sentido se chama *sempre criado* ao que não pode chamar-se coeterno?

Eu é que, na verdade, não me atrevo a dizer que o Senhor Deus durante algum tempo não foi senhor; mas também não posso pôr em dúvida que o homem nem sempre existiu e que o primeiro homem foi criado a partir de determinado momento. Mas, quando eu pergunto de quem fora Deus sempre senhor se as criaturas não existiram sempre, receio afirmar seja o que for porque, ao examinar-me a mim mesmo, recordo o que está escrito:

Qual dentre os homens pode conhecer os desígnios de Deus?

Quem poderá pensar o que quer o Senhor?

Porque os pensamentos dos mortais são tímidos e incertas as nossas descobertas.

O corpo corruptível sobrecarrega a alma e a morada terrena acabrunha o espírito de múltiplos pensamentos [1].

Destes pensamentos estou eu, nesta minha morada terrena, resolvendo tantos, (sim, tantos, porque entre eles ou fora deles há um, em que talvez não pense, que é o verdadeiro

---

[1] *Quis hominum potest scire consilium Dei, aut quis poterit cogitare quid velit Dominus? Cogitationes enim mortalium timidae et incertae adinventiones nostrae. Corruptibile enim corpus adgravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.*

Sab. de Salomão, IX, 13-15.

e que eu não posso descobrir): eu poderia dizer que houve sempre uma criatura de que podia ser senhor Aquele que sempre foi Senhor e jamais deixou de o ser — contanto que uma criatura exista depois da outra em diferentes momentos do tempo, para que não digamos haver alguma coeterna ao Criador, o que a fé e a sã razão condenam. É preciso evitar tanto a opinião absurda, alheia à luz da verdade, de que sempre existiram criaturas mortais através das vicissitudes dos tempos — desaparecendo umas, sucedendo-lhes outras, como a opinião de que criaturas mortais não começaram a existir senão com a chegada do nosso século, quando também os anjos foram criados, se é verdade que é a eles que se refere a criação da primeira luz, ou melhor, a criação do Céu do qual foi dito:

No princípio fez Deus o céu e a terra[2].

Contudo, como estes anjos não existiram antes de terem sido feitos, se se diz que estes seres imortais sempre existiram, não se deve crer, todavia, que são coeternos a Deus.

Se eu, porém, disser que os anjos não foram criados no tempo mas existiram antes de todos os tempos, para que Deus fosse seu senhor, Ele que nunca deixou de ser Senhor, — perguntar-me-ão ainda: Se eles foram feitos antes de todos os tempos, poderiam eles, já que foram feitos, ter existido sempre?

Parece que se deve responder assim: E porque não? Não dizemos com toda a propriedade que o que existe em todo o tempo existe sempre? Existiram, sim, em todo o tempo e até foram feitos antes de todos os tempos, — isto para o caso, pelo menos, de o tempo ter começado com o Céu e de eles existirem antes do Céu. Mas se o tempo existiu, não com o Céu mas antes do Céu, não se tratava, nesse caso, de um tempo marcado pelas horas, os dias, os meses, os anos (porque estas medidas dos períodos temporais, chamados correntemente e com propriedade «tem-

---

[2] *In principio fecit Deus caelum et terram.*
Gén., I, 1.

pos», é manifesto que começaram com os movimentos dos astros: por isso, ao instituí-los, Deus disse:

E sirvam de sinais para marcarem os tempos, os dias, os anos[3],

— tratava-se de um tempo incluído em alguma mudança sucessiva cujas partes passam umas após as outras porque não podem ser simultâneas. Se, portanto, antes do Céu, alguma coisa de semelhante se realizou nos movimentos angélicos de modo que o tempo existiu desde então e os anjos desde o momento da sua criação se moveram no tempo, mesmo assim existiram desde todo o tempo pois que o tempo foi criado com eles. Quem poderá então dizer que o que existiu desde todos os tempos não existiu sempre?

Mas se isto eu responder, alguém me dirá: Como é então que os anjos não são coeternos ao Criador, se, como Ele, sempre existiram? Como é que se podem mesmo chamar criados, se se consideram como tendo existido sempre? Que responder a isto? Será que se deve dizer: Existiram sempre porque existiram desde todos os tempos, tendo sido feitos com o tempo ou tendo os tempos sido feitos com eles — e, contudo, foram criados? Porque não se pode negar que os próprios tempos foram criados e, todavia, ninguém duvida de que o tempo existiu desde todo o tempo. Efectivamente, se em todo o tempo não houve tempo, havia então tempo em que tempo nenhum havia. Quem seria tão tolo para dizer uma coisa destas? Realmente, podemos dizer com correcção: «houve tempo em que Roma não existia»; houve tempo em que não existia Jerusalém»; «houve tempo em que não existia Abraão»; «houve tempo em que não havia homens»; e por aí fora. Enfim, se não foi com o princípio do tempo mas após um certo tempo que o Mundo foi feito, poder-se-á dizer: «havia um tempo em que o Mundo não existia». Mas dizer

---

[3] *Et sint in signa et in tempora et in dies et in annos.*
Gén., I, 14.

«havia um tempo quando nenhum tempo havia» é tão absurdo como dizer «havia um homem quando nenhum homem havia» ou então «este Mundo existia quando este Mundo não existia». Se se trata de dois homens distintos poderemos dizer: «este existia quando esse outro não existia». Da mesma maneira poderemos dizer: «este tempo existia quando esse outro não existia»; mas será a mais rematada tolice dizer: «havia um tempo quando nenhum tempo havia».

Se, portanto, falamos de um tempo criado, posto que tenha existido sempre porque existiu desde todo o tempo, — nem por isso podemos concluir que, se os anjos sempre existiram, não foram criados. Porque se eles existiram sempre é porque existiram desde todo o tempo; e se existiram desde todo o tempo, é porque sem eles não poderia haver tempo algum. Onde, na verdade, não houver criatura alguma, cujos movimentos sucessivos determinam o tempo, não poderá haver aí tempo. Assim, por mais que tenham existido, nem por isso são eternos como o Criador. Este sempre existiu numa imutável eternidade ao passo que eles foram feitos. Mas se se diz que eles existiram sempre é porque existiram «desde os tempos» — eles sem os quais nenhum tempo é possível; mas o tempo, porque flui em razão da sua mutabilidade, não pode ser coeterno à imutável eternidade. Por isso, embora a imortalidade dos anjos não flua no tempo e não seja passada como se já não existisse, nem futura como se ainda não existisse, — o seu movimento, pelo qual se origina o tempo, vai, todavia, passando do futuro para o passado. E é por isso que os anjos não podem ser coeternos ao Criador de quem se não pode afirmar que n'Ele há movimento como se tivesse alguma coisa que foi mas que já não é, ou alguma coisa que será mas que ainda não é.

É por isso que, se Deus foi sempre Senhor, teve sempre alguma criatura submetida ao seu domínio. Esta criatura não foi por Ele gerada — foi por Ele feita a partir do nada. Ela não lhe é, portanto, coeterna. Porque Ele existia

antes dela, embora nenhum tempo tenha existido sem ela, precedendo-a, não por uma duração fugitiva mas por uma permanente eternidade. Mas se eu der esta resposta aos que perguntam: «como é possível que Deus seja sempre criador, sempre Senhor, se não houve sempre uma criatura que lhe esteve sempre submetida»; ou então: «como é possível que um ser tenha sido criado e não seja coeterno ao seu criador se sempre existiu», — receio dar a impressão mais de afirmar o que não sei do que de ensinar o que sei. Por isso, volto de novo ao que o nosso Criador quis que soubéssemos. Aquelas coisas que Ele permitiu que os mais sábios conhecessem nesta vida ou que reservou aos perfeitos para seu conhecimento na outra vida — confesso que estão acima das minhas forças. Julguei, contudo, que devia tratar delas sem lhes dar uma solução segura, para mostrar aos que as lêem que se devem abster de problemas perigosos, que, longe de se julgarem aptos para tudo aprender, compreendam antes a necessidade de se submeterem às prescrições salutares do Apóstolo quando diz:

> *Em virtude da graça que recebi, digo, pois, a todos os que estão entre vós que não procurem saber mais do que convém saber, mas saibam com moderação conforme a medida da fé que Deus deu em partilha a cada um*[4].

Se, na verdade, a uma criança se der alimento proporcionada às suas forças, faz-se com que se torne capaz de tomar mais à medida em que for crescendo; mas se exceder a sua capacidade, ela perecerá antes de crescer.

[4] *Dico autem per gratiam Dei quae data est mihi omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam, unicuique sicut Deus partitus est mensuram fidei.*

Rom., XII, 3.

CAPÍTULO XVII

Como compreender a promessa de vida eterna feita por Deus aos homens antes dos tempos eternos.

Que séculos decorreram antes de o género humano ter sido criado — confesso que o ignoro. Contudo, não tenho a menor dúvida de que nada de criado é coeterno ao Criador. O Apóstolo fala mesmo de tempos eternos, não dos que hão-de vir mas, o que é mais de admirar, dos passados. Diz assim:

> *Na esperança de uma vida eterna, que Deus, que não mente, tinha prometido antes dos tempos eternos; mas ao chegar o momento manifestou a sua palavra* [1].

Ei-lo, pois, afirmando no passado tempos eternos que, todavia, não são coeternos a Deus. Efectivamente, Deus existia antes dos tempos eternos e, além disso, prometeu a vida eterna dada a conhecer a seu tempo quando foi conveniente. E que era essa promessa senão o seu Verbo? Este é, na verdade, a vida eterna. E como prometeu Ele isso, tratando-se de uma promessa aos homens que ainda não existiam antes dos tempos eternos, senão porque na sua eternidade e no seu Verbo, com Ele coeterno, já estava predestinado e fixado o que a seu tempo havia de acontecer?

---

[1] *In spem vitae aeternae, quam promisit non mendax Deus ante tempora aeterna; manifestavit autem temporibus suis verbum suum.*

Tito, I, 2-3.

CAPÍTULO XVIII

O que uma fé sadia ensina acerca da imutável decisão e vontade de Deus, contra os raciocínios dos que pretendem submeter as obras de Deus a retornos eternamente repetidos através dos mesmos ciclos eternos de séculos.

Também não tenho a menor dúvida de que, antes de o primeiro homem ter sido criado, jamais houve homem algum, nem este primeiro homem voltou não sei quantas vezes nem sei em que ciclos, nem existiu outro qualquer com uma natureza semelhante.

Acerca deste ponto a minha fé não foi abalada pelos argumentos dos filósofos. Destes argumentos o que é considerado como mais subtil é este: nenhuma ciência pode abarcar o infinito. Por conseguinte, dizem eles, todas as razões que Deus tem em si mesmo, para a criação dos seres finitos, são finitas. Aliás, não se pode admitir que a sua bondade tenha estado vez alguma ociosa. A sua actividade não pode começar no tempo, após uma eterna abstenção, como se se arrependesse do seu repouso anterior sem princípio e que, em consequência disso, se decidisse a entregar-se à obra. É, pois, necessário, prosseguem eles, que os mesmos seres voltem sempre e fluam, voltando sempre os mesmos, quer o Mundo se mantenha na sua mutabilidade, — sem, todavia, nunca ter deixado de ser, mas criado sem princípio temporal —, quer desapareça e renasça incessantemente por revoluções repetidas e destinadas a repetirem-se sem fim. Porque atribuir à obra de Deus um começo, equivale a crer que Deus de certo modo condenou a sua primitiva ociosidade eterna como

inerte e preguiçosa e a si mesmo mui desagradável e que, por tal razão, mudou. Ao contrário, se se lhe atribui a criação sem fim das obras temporais, mas uma após outras, até chegar o dia da criação do homem que Ele nunca antes tinha feito — parecerá que agiu, não sob o efeito da ciência, incapaz, segundo eles, de abarcar o infinito, mas de improviso, como lhe vinha à mente, sob o impulso duma inconstância fortuita. Mas, insistem eles, se se admitem estes ciclos que fazem repetir as mesmas coisas temporais, — quer num Mundo que permanece mutável, quer através de um incessante retorno cíclico de um Mundo que nasce e morre —, deixa-se de atribuir a Deus o ócio, principalmente duma duração tão prolongada que nem começo tem, e a temerária improvisação nas suas obras. Se não se dão retornos, não haverá em Deus ciência ou presciência capaz de abarcar todas as mudanças do Mundo na sua infinita variedade.

Se a nossa razão não pudesse refutá-las, deveria zombar a nossa fé destas objecções com que os ímpios procuram desviar do recto caminho a nossa piedosa simplicidade para rodopiarmos com eles nos seus ciclos. Mas são de sobejo, graças ao patrocínio do Senhor nosso Deus, as razões manifestadas para se quebrarem esses ciclos giratórios que a imaginação inventou. E no que mais erraram eles ao preferirem girar nos falsos ciclos a comprometerem-se no verdadeiro e recto caminho, foi nisto: medem pela sua inteligência humana, mutável e limitada, a inteligência divina absolutamente imutável, capaz de abarcar a infinidade e de enumerar os inúmeros seres sem mudar de pensamento. Acontece o que diz o Apóstolo:

> *Realmente, ao compararem-se a si próprios, a si próprios se não compreendem* [1].

Para eles, de facto, todo o novo projecto que lhes vem à cabeça constitui um novo desígnio que executam (porque

---

[1] *Comparantes enim semet ipsos sibimet ipsis non intellegunt.*
II Coríntios., X, 12.

o seu espírito é mutável). Assim, não é a Deus (pois não o podem pensar) mas é a eles próprios que põem em lugar d'Ele nos seus pensamentos; e não é Deus, mas eles próprios, que eles comparam não a Deus mas a si. A nós, não nos é lícito crer que seja afectado duma forma quando repousa e de outra forma quando opera. Nem sequer se pode dizer que Ele seja afectado como se surgisse na sua natureza algo de novo. Efectivamente, o que é afectado é passivo, e tudo o que é passivo é mutável. Nem se pense, pois, ao falar-se na inacção de Deus em preguiça, em inércia ou indolência — nem, ao falar-se da sua actividade, se pense em trabalho, esforço ou diligência. Deus sabe actuar repousando — e repousar actuando. A sua obra nova pode aplicar um plano que não é novo mas eterno. Não é arrependendo-se duma abstenção anterior que Ele começou a fazer o que nunca tinha feito. Se Ele primeiro se absteve e depois actuou (não sei como poderá um homem compreendê-lo), estas palavras *primeiro e depois* aplicam-se indubitavelmente aos seres que antes não existiam e existiram depois; mas n'Ele nenhuma vontade subsequente modificou ou suprimiu uma vontade precedente, mas com uma e mesma eterna e imutável vontade fez que na criação não existissem os seres que ainda não tinham existência e, depois, que existissem os que começaram a tê-la. Mostravam talvez assim, de uma maneira admirável, aos que são capazes de o compreender, que nenhuma necessidade tinha desses seres, mas criava-os por uma bondade gratuita pois que, enquanto permaneceu sem eles durante toda uma eternidade, nem por isso tinha sido menos feliz.

CAPÍTULO XIX

Contra os que afirmam que nem a ciência de Deus é capaz de abarcar o infinito.

Quanto aos que dizem que nem a ciência de Deus pode abarcar o infinito, só falta, para se afundarem na voragem da sua profunda impiedade, que tenham a ousadia de afirmar que Deus não conhece todos os números. Que eles são realmente infinitos — é absolutamente certo. Porque em qualquer número que julgues ter chegado ao fim, esse mesmo podes tu aumentá-lo, não digo acrescentando-lhe mais um, mas, por maior que seja e por enorme quantidade que expresse, pode, em razão da sua natureza e graças à ciência dos números, duplicar-se e até multiplicar-se. Aliás, cada número está limitado pelas suas propriedades de forma que nenhum pode ser idêntico ao outro. São desiguais e diferentes entre si, cada um deles finito singularmente e todos infinitos como totalidade. Assim Deus não chegaria a conhecê-los todos devido à sua infinidade e a sua ciência apenas abarcaria uma certa quantidade de números ignorando o resto: Qual é o insensato capaz de sustentar uma afirmação destas? Eles não se atreverão a desprezar os números e a dizer que eles nada têm que ver com a ciência de Deus. Platão, que entre eles goza de grande autoridade, apresenta Deus a formar o mundo com números. E entre nós lê-se o que por Deus foi dito:

Tudo dispuseste com medida, número e peso [1].

---

[1] *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*
Sab. de Salomão, XI, 21.

E a propósito diz o profeta:

Produziu o século com número [2];

e o Salvador declara no Evangelho:

Todos os nossos cabelos estão numerados [3].

Longe de nós, portanto, duvidar de que todo o número não é conhecido daquele de quem canta o salmo:

Cuja inteligência não tem medida [4].

A infinidade do número, embora não exista número algum infinito de números, não é, todavia, incompreensível Àquele cuja inteligência não tem número. Pois bem, se tudo o que a ciência abarca está definido e limitado pela compreensão do sábio, certamente que a infinidade é, de certa maneira inefável, finita para Deus porque não é incompreensível para a sua própria ciência. Por isso, se a infinidade dos números não pode ser infinita para a ciência de Deus que a contém, a essa infinidade — quem, afinal, somos nós, fracos homens, para ousarmos fixar limites à ciência divina, argumentando que, se as coisas temporais não se estão repetindo em ciclos periódicos, Deus na criação dos seres não é capaz de prever todos os que vai fazer, nem a todos conhecer depois de feitos? A sua sabedoria, múltipla na sua simplicidade e multiforme na sua uniformidade, compreende todas as coisas incompreensíveis com uma compreensão tão incompreensível que, se sempre quisesse estar criando obras novas, todas diferentes das precedentes, não poderia fazê-lo de forma imprevista e desordenada, nem as planearia de um momento para o outro, mas abarcá-las-ia a todas na sua eterna presciência.

[2] *Qui profert numerose saeculum.*
Isaías, XL, 26 (Setenta).

[3] *Capilli vestri omnes numerati sunt.*
Mat., X, 30.

[4] *cujus intellegentiae non est numerus.*
Salmo CXLVI, 5.

CAPÍTULO XX

Os séculos dos séculos

Aquilo a que se chama «os séculos dos séculos» não me atrevo a definir

se isto designa os séculos ligados em conjunto numa cadeia contínua, mas diferentes uns dos outros e fluindo numa diversidade bem ordenada, — permanecendo sem fim na sua bem-aventurada imortalidade apenas aqueles que se vão libertando das suas misérias,

ou então se se deve entender por «séculos dos séculos» os séculos que se mantêm estáveis e inquebrantáveis na sabedoria de Deus e são como que os geradores dos séculos que fluem no tempo.

Talvez, de facto, se possa dizer «o século» por «os séculos», de maneira que «o século do século» tenha o mesmo sentido que «os séculos dos séculos», como «o Céu do Céu» quer dizer o mesmo que «os Céus dos Céus». Porque Deus chamou «Céu» ao firmamento sobre o qual estão as águas e contudo o salmo diz:

> *E que as águas que estão acima dos céus louvem o nome do Senhor* [1].

É uma questão muito profunda saber se serve uma destas explicações da expressão «séculos dos séculos», ou se

---

[1] *Et aquae quae super caelos laudent nomen Domini.*
Salmo CXLVIII, 4.

haverá outra para compreender tal expressão [2]. O que tratamos agora permite-nos remeter o seu exame para mais tarde — quer para que possamos chegar a uma solução, quer para que um estudo atento nos torne mais prudentes e cautelosos, não se vá afirmar à toa alguma coisa acerca de tão obscuro problema. Por agora combatemos a opinião que sustenta os ciclos eternos e necessários, reconduzindo periodicamente os mesmos seres à existência. Qualquer que seja, porém, o verdadeiro sentido da expressão «séculos dos séculos», ela não tem relação alguma com esses ciclos; porque:

— quer com isso se entenda os séculos que, sem retorno dos mesmos factos, fluem encadeados uns nos outros na maior ordem, de tal maneira que as almas libertadas perseveram na beatitude e nunca mais caem na desgraça

— quer se entenda por «séculos dos séculos» as causas eternas que regem os seres temporais — em ambos os casos ficam excluídos os tais ciclos que fazem voltar novamente as coisas. A vida dos santos refuta-o rotundamente.

---

[2] Só o facto de Santo Agostinho ignorar o hebreu ou o arameu o levou a ver na frase «os séculos dos séculos» uma questão profunda que anseia por solucionar. Trata-se apenas de um hebraísmo, com sentido superlativo, que não pressupõe qualquer pensamento filosófico.

CAPÍTULO XXI

Impiedade dos que afirmam que as almas que já participaram da verdadeira e suma beatitude devem voltar ciclicamente aos mesmos trabalhos e às mesmas misérias.

Depois de toda uma vida cheia de tantas e tão grandes calamidades (se é que se lhe pode chamar vida em vez de morte — e tanto mais perigosa quanto, por amor desta morte, chegamos a temer a morte que dela nos liberta), depois de tamanhos males, tão numerosos e tão horríveis,

expiados e chegados a seu termo esses males mercê da religião e da sabedoria, chega-se finalmente à visão de Deus

e entra-se na bem-aventurança pela contemplação da luz incorpórea, graças à participação na imutável imortalidade d'Aquele que ardentemente desejamos possuir;

mas há que necessariamente abandonar um dia essa bem-aventurança e aqueles que se arrancam daquela imortalidade, daquela verdade, daquela felicidade atiram-se para a miséria infernal, para a torpe estupidez, para a execrável miséria onde se perde a Deus, onde se detesta a verdade, onde a felicidade se procura em imundas iniquidades

e isto acontece e voltará a acontecer em intervalos fixos de séculos, da mesma maneira, sempre da mesma maneira, sem termo nem no passado nem no futuro

e a razão destas eternas idas e voltas em círculos definidos, através das nossas falsas beatitudes e das nossas reais misérias, alternadas sim, mas intermináveis no seu incessante retorno, a razão disto é permitir que Deus

conheça as suas obras, porque Ele não pode cessar de actuar nem, pela sua ciência, explorar o infinito,

— quais serão, na verdade, os ouvidos piedosos que suportam uma coisa destas? Quem poderá ouvi-lo? Quem poderá crê-lo? Quem poderá suportá-lo? Se isso fosse verdade, seria mais prudente calá-lo; e até (para melhor dizer o que pretendo) seria mais sensato ignorá-lo. Porque se lá, na outra vida, não conservamos mais a recordação de tudo isto para assim sermos felizes, porquê agravar cá na Terra a nossa miséria, conhecendo-a? Mas se é preciso conhecê-lo lá, ignoremo-lo pelo menos cá, para que a expectativa do sumo bem nos torne mais felizes que a sua posse. Cá, tem-se pelo menos a esperança de conseguir uma vida eterna — e lá, descobre-se que essa felicidade não é eterna pois se fica a saber que um dia se perderá.

Se, porém, disserem que ninguém poderá alcançar aquela felicidade sem conhecer nesta vida aqueles ciclos em que alternam a felicidade e a desgraça — como é que afirmam que, quanto mais cada um amar a Deus, tanta maior facilidade terá em chegar à felicidade ao mesmo tempo que ensinam doutrinas que entorpecem esse amor? E quem não sentirá que o seu amor a Deus se debilita e se apaga ao pensar que terá de o abandonar irremediavelmente e ao sentir-se em oposição à sua vontade e à sua sabedoria? E isto precisamente quando tinha chegado ao pleno conhecimento de Deus (tanto quanto disso é capaz) graças à própria perfeição que a bem-aventurança dá? Pois, se ninguém é capaz sequer de amar facilmente um amigo quando sabe que se há-de tornar seu inimigo! Oxalá não sejam verdadeiras estas doutrinas que nos ameaçam duma verdadeira desgraça que jamais acabará e não será interrompida vezes e vezes sem fim a não ser por falsas felicidades! Que é que há de mais falso, de mais falaz que essa beatitude em que, em tamanha luz de verdade, ignoramos que nos havemos de tornar uns desgraçados ou, no mais alto da suma felicidade, não deixaremos de ter receio? Se lá temos que ignorar as nossas futuras

tribulações — então cá a nossa miséria tem mais luz pois conhecemos a nossa futura felicidade. Mas se lá não ignoramos a desgraça que nos ameaça, a alma encontrará cá mais felicidade numa miséria que se abre para a beatitude do que numa beatitude que desembocará na miséria. Desta forma haverá uma esperança feliz no meio da infelicidade e no meio da felicidade uma esperança infeliz. Segue-se que, sofrendo cá dos males presentes, temendo lá os que nos ameaçam, temos mais possibilidades de sermos sempre infelizes do que de sermos felizes alguma vez.

Mas tudo isto é falso. Proclama-o a piedade, demonstra-o a Verdade (esta, com efeito, promete-nos sinceramente a verdadeira felicidade cuja segurança é garantida para sempre e não deve ser interrompida por desgraça alguma). Sigamos, pois, o verdadeiro caminho que para nós é Cristo, com Ele, como guia e Salvador, afastemos a nossa inteligência e o caminho da nossa fé do vão e inepto ciclo dos ímpios. O platónico Porfírio não quis seguir a opinião dos seus, acerca destes ciclos de infindas e alternantes idas e voltas das almas, impressionado pela vacuidade da hipótese ou respeitando já os tempos cristãos. Como já contei no livro décimo, preferiu sustentar que a alma é enviada para o Mundo para conhecer os males para que, uma vez libertada e purificada, regresse ao Pai sem ter que voltar a sofrer tais provas. Quanto mais não devemos nós detestar e evitar estas falsidades inimigas da fé cristã!

Mas uma vez suprimidos estes ciclos ilusórios, já nada nos obriga a crer que o género humano não teve começo no tempo sob o pretexto de que, graças a eles, nada de novo acontece no Universo que não tenha sido no passado e que não tenha de ser no futuro. Porque se a alma, livre de ter que voltar às desgraças, é libertada como nunca antes o fora, produz-se então nela algo que antes jamais tivera lugar, e algo de muito importante, quero dizer, uma felicidade que jamais acabará, porque é eterna. Mas se numa natureza imortal se verifica uma tão grande novidade que não é repetida nem tem que ser

repetida em ciclo nenhum — porque é que se pretende negar esta possibilidade nos seres mortais? Se disserem que a alma não é a sede de uma beatitude nova porque ela apenas volta de novo ao estado que sempre fora o seu — então a sua libertação torna-se nova pois que é libertada duma desgraça em que jamais se tinha encontrado; a própria desgraça é nela uma novidade, não suportada antes.

Se esta novidade escapa ao governo da Divina Providência e mais não é que efeito do acaso — que acontece a esses ciclos determinados e mensurados nos quais nada de novo se produz, nos quais tudo o que foi se repete? Mas se esta novidade não é excluída da ordem providencial, quer a alma tenha sido dada ao corpo, quer neste tenha ela caído) — em tal caso podem surgir novidades que antes não tinham surgido e, todavia, não derrogam a ordem do Universo. E se a imprudência da alma lhe pôde causar uma nova desgraça que a Divina Providência previu para a incluir também na ordem do Universo e, não sem previsão, dela libertar a alma — por que vã temeridade ousaremos negar à Divindade o poder de criar as novas coisas, novas não para Deus, mas para o Mundo, jamais criadas antes e nunca excluídas da sua previsão?

Dir-se-á que as almas libertadas já não voltarão ao seu estado de desgraça — mas isso nada traz de novo ao mundo porque, primeiro umas e depois outras, sempre foram libertadas, são-no e sê-lo-ão. Têm pelo menos que concordar que há novas almas para quem a desgraça é nova e nova a libertação. Dirão talvez que as almas são antigas e, no seu passado, eternas: delas provêm, todos os dias, novos homens e, se viverem com sabedoria, serão libertadas do corpo desses homens para jamais voltarem ao estado de desgraça e, por consequência, dirão, são em número infinito. Efectivamente, por muito grande que seja o número de almas, não seria suficiente para abastecer o infinito número de séculos precedentes para que deles provenham incessantemente homens cujas almas incessan-

temente seriam libertadas da mortalidade para jamais a esta regressarem.

Não saberão também explicar, como é que, nos seres criados, que, no seu entender, têm que ser finitos em número para que Deus os posssa conhecer, é infinito o número de almas.

É por isso que são rejeitados esses ciclos em que, segundo se julgava, a alma terá necessariamente de voltar às mesmas desgraças. Que é que há de mais conforme com a religião do que crer que a Deus não é impossível fazer novos seres que nunca antes fizera — e, numa presciência inefável, não mudar de vontade? Mas se o número das almas libertadas que já não voltarão ao seu estado de desgraça, poderá aumentar sempre — pergunte-se àqueles cujos subtis raciocínios mais não pretendem que excluir a infinidade das coisas! Quanto a nós, concluímos a nossa demonstração por esta alternativa:

ou esse número pode aumentar sempre — e então porque negar a possibilidade de que seja criado o que nunca ainda fora criado, já que o número das almas libertadas que antes não existiam, não somente não foi produzido uma vez por todas, mas também o número de almas não cessa de aumentar?

ou então é preciso que um certo número de almas libertadas e que já não regressarão à desgraça, seja fixado e que não aumente doravante: — então, não há dúvida, também esse número, seja ele qual for, não existia no passado porque não poderia, com certeza, crescer e chegar ao seu termo se não tivesse tido um começo que antes não existia. Para que este existisse, foi, portanto, criado um homem antes que nenhum outro tenha existido.

CAPÍTULO XXII

Condição do único primeiro homem e, nele, de todo o género humano.

Explicada, o melhor que nos foi possível, essa dificílima questão da eternidade de um Deus que cria novos seres sem alteração da sua vontade mais fácil nos será compreender agora que era muito mais preferível multiplicar a humanidade como Deus fez, isto é, fazendo-a provir de um só homem previamente criado, do que fazendo-a provir de vários homens.

Quanto aos animais: uns solitários, digamos selvagens, isto é, que preferem viver sós, tais como as águias, os milhanos, os leões, os lobos, e outros quejandos; outros gregários porque preferem viver *con-gregrados* em grupo, tais como as pombas, os estorninhos, os corvos, as corças, etc. — nem para uns nem para outros determinou Deus a sua propagação a partir de um só: fez existir vários ao mesmo tempo. Ao homem, pelo contrário, deu uma natureza intermédia entre o anjo e o animal:

se se mantivesse submetido ao seu criador como a seu Senhor, observando com piedosa obediência os seus mandamentos, juntar-se-ia à sociedade dos anjos e conseguiria para sempre a beatitude eterna sem passar pela morte;

mas se, abusando da sua livre vontade pelo orgulho e a desobediência, ofendesse o Senhor seu Deus, deveria, condenado à morte, viver à maneira dos animais, escravo das paixões e votado, após a morte, a eterno suplício. Foi por isso que o criou único e só, não certamente para o deixar isolado de toda a sociedade humana, mas para pôr

mais em relevo a seus olhos o vínculo de unidade e concórdia que esta sociedade deve manter, estando os homens ligados entre si pela identidade de natureza e pelos vínculos afectivos de parentesco. Nem sequer a própria mulher, destinada a unir-se ao varão, a quis criar como o criou a ele, mas formou-a a partir dele, para que todo o género humano se propagasse a partir de um só homem.

CAPÍTULO XXIII

Deus previu o pecado do primeiro homem que criou e, simultaneamente, o numeroso povo de justos nascidos da sua raça que agregaria, por sua graça, à sociedade dos anjos.

Deus não ignorava que o homem viria a pecar e que, votado à morte, viria a gerar filhos destinados à morte. E estes mortais iriam progredir de tal maneira na fereza do crime que os animais destituídos de razão, falhos de vontade, nascidos de várias estirpes, — umas das águas, outras das terras —, viveriam entre si, nas suas espécies, com mais segurança e mais paz do que os homens cuja raça provinha de um só para assegurar a concórdia. Efectivamente, nem os leões, nem os dragões alguma vez desencadearam entre si guerras semelhantes às dos homens. Mas Deus previa também que um povo piedoso, chamado pela sua graça à adopção divina, desligado do pecado e justificado pelo Espírito Santo, seria associado aos santos anjos na paz eterna, quando a morte, sua última inimiga, fosse destruída. A este povo havia de ser útil a consideração de que Deus decidiu a criação do género humano a partir de um só homem para mostrar aos homens quanto apreciava a unidade na sua pluralidade.

CAPÍTULO XXIV

Natureza da alma humana criada à imagem de Deus.

Deus fez, pois, o homem à sua imagem. Efectivamente, criou nele uma alma apta pela razão e pela inteligência a elevar-se acima de todos os animais da terra, das águas e do ar, desprovidos de um espírito deste género. Tendo, pois, formado o homem do pó da terra, insuflou-lhe essa alma de que acabo de falar, quer a tenha já feita quer fazendo-a pelo seu próprio sopro, querendo que o sopro que assim produzia (realmente, insuflar que mais é senão produzir um sopro?) fosse a própria alma do homem. Depois, como Deus que é, fez-lhe, de um osso tirado do seu lado, uma esposa para o ajudar na geração. Isto não deve ser, aliás, imaginado conforme os nossos hábitos carnais, como costumamos ver os artistas servirem-se dos membros do seu corpo para fabricarem a partir de uma qualquer matéria o produto próprio da sua arte. A mão de Deus é a potência de Deus, que produz invisivelmente seres visíveis. Mas isto mais parece uma fábula do que uma realidade para os que utilizam as obras vulgares de todos os dias como medida da capacidade criadora e da sabedoria de Deus, que sabe e pode criar, suponhamos, até a própria semente da vida sem sementes.

Quanto às origens da criação, as pessoas que as ignoram fazem delas ideias falsas. Como se não lhes parecessem ainda mais incríveis a concepção e o nascimento de um homem, se lhos tivessem contado antes de os conhecerem por experiência. Embora a maioria deles atribua estas maravilhas mais a diferentes forças materiais do que à obra da divina inteligência.

CAPÍTULO XXV

Poderá dizer-se que os anjos são criadores de alguma criatura por insignificante que seja?

Estes livros não se dirigem àqueles que se recusam a crer que a inteligência divina tenha feito e cuide deste Mundo. Alguns, crentes no seu Platão, não acreditam que tenha sido o próprio Deus Supremo o criador do Mundo, mas sim que outros deuses menores, por Ele criados, é que formaram, com sua permissão ou sob ordem sua, todos os seres vivos mortais, entre os quais o homem, parente desses deuses, conserva o primeiro lugar. Se esses se libertassem da superstição que os impele a justificarem as cerimónias e os sacrifícios que oferecem aos deuses como seus autores, sem dificuldade se veriam livres também da sua errónea opinião. Efectivamente, não é lícito acreditar nem afirmar, que o criador de toda a natureza, por mais insignificante e mortal que seja, possa ser outro que não Deus, mesmo antes de podermos compreender isto. Quanto aos anjos, a quem eles preferem chamar deuses, mesmo que lhes seja permitido ou ordenado que prestem a sua colaboração aos seres que nascem neste mundo, não são mais criadores dos animais que os agricultores o são dos frutos da terra e das árvores, tão longe estão de se poderem chamar criadores dos animais como o está o agricultor a respeito dos frutos ou das árvores.

CAPÍTULO XXVI

Toda a natureza e toda a forma no Universo criado é obra exclusiva de Deus.

Efectivamente, há a forma de que se reveste exteriormente a matéria corpórea — como fazem os oleiros, os artífices e os operários que pintam e esculpem figuras que reproduzem corpos animados. Mas há outra forma cuja eficiência causal é interior, provém da secreta e misteriosa vontade de uma natureza viva e inteligente que, sem ser feita, produz as formas naturais dos corpos e as próprias almas dos vivos.

A primeira forma — a exterior — está ao alcance de qualquer artífice. Mas a outra só se pode atribuir a um artífice, ao Deus Criador que fez o Mundo e os anjos sem ter necessidade nem de outros anjos nem de outro Mundo. Foi, de facto, desta virtude divina e por assim dizer efectiva, que tudo fez sem ser feita, que o Céu e o Sol receberam a sua rotundidade quando foi criado o Mundo;

foi a esta mesma virtude divina e efectiva, que tudo fez sem ser feita, que o olho como o pomo devem a sua forma redonda;

dela provêm todas as outras formas naturais que vemos formar-se em tudo quanto nasce, não sob uma acção exterior mas pelo poder íntimo do criador que disse:

Eu encho o céu e a terra [1],

---

[1] *Caelum et terram ego impleo.*
Jeremias, XXIII, 24.

e cuja sabedoria é

a que atinge duma extremidade à outra com força e tudo dispõe com suavidade[2].

Na realidade, não sei que espécie de serviços prestaram os anjos — os primeiros a serem feitos — ao Criador ao fazer os outros seres. Nem me atrevo a atribuir-lhes um poder que eles talvez não tenham. Nem devo negar-lhes o poder que têm. Reservo, porém, para Deus a formação de todas as naturezas e a obra da criação, pela qual obra elas se tornaram plenamente no que são — embora nela colaborem também os anjos conscientes e gratos por também a Ele deverem o ser.

De facto, não dizemos que os agricultores são os criadores dos frutos quando lemos:

Nem o que planta é coisa alguma, nem o que rega — mas sim o que faz crescer: Deus[3],

mas nem da própria terra o dizemos, apesar de parecer a mãe universal e fecunda que promove a eclosão dos gérmenes e fixa as raízes ao solo; lemos ainda:

Deus dá-lhe o corpo que lhe apraz e a cada uma das sementes o corpo que lhe é próprio[4].

Também não devemos chamar à mulher criadora da sua descendência: Criador é antes Aquele que disse a um dos seus servos:

Antes de te formar no útero, eu te conheci[5].

E embora os diversos estados de alma de uma mulher grávida possam afectar o feto de certas disposições — como

---

[2] *Quae adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.*
Sab. de Salomão, VIII, 1.

[3] *Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus.*
I Corínt., III, 7.

[4] *Deus illi dat corpus quo modo voluerit et unicuique seminum proprium corpus.*
I Corínt., XV, 38.

[5] *Priusquam te formarem in utero, novi te.*
Jeremias, I, 5.

Jacob com varas estriadas obtinha dos seus gados crias de cores diferentes —, todavia, dessa natureza gerada a mãe é tão impropriamente criadora como de si própria. Quaisquer que sejam as causas corpóreas ou seminais que actuam na geração graças ao concurso dos anjos, dos homens, de quaisquer seres vivos, ou pela união de marido e mulher;

qualquer que seja o poder exercido pelos desejos ou emoções da alma materna, para marcar com certos traços ou com certas cores o débil e tenro fruto da concepção,

— essas próprias naturezas, susceptíveis de serem impressionadas, conforme o seu género, desta ou daquela maneira, são obra exclusiva de Deus Supremo. O seu secreto pode penetra o Universo com a sua incorruptível presença, fazendo com que exista tudo o que de qualquer maneira é, na medida em que é. Porque sem a acção de Deus, este ser não seria este ou aquele, nem sequer poderia ser.

É por isso, portanto, que não atribuímos a fundação de Roma ou de Alexandria nem aos pedreiros nem aos arquitectos (embora tenham sido os artífices que imprimiram às coisas corporais as suas formas exteriores) mas sim aos reis por cuja vontade, decisão e ordens elas foram construídas. Dizemos que uma foi fundada por Rómulo e a outra por Alexandre. Por maioria de razão devemos dizer que só Deus é o autor das naturezas,

Ele que nada produz de uma matéria que Ele próprio não tenha produzido;

Ele que não tem outros obreiros que não sejam os obreiros que criou;

e, se retirasse das suas obras o seu poder, a que chamarei «fabricador», elas entrariam no nada onde estavam antes de terem sido feitas. Digo «antes», não na ordem do tempo mas na da eternidade. Quem é, na realidade, o criador dos tempos senão Aquele que fez seres cujos movimentos faziam correr os tempos?

CAPÍTULO XXVII

Opinião dos platónicos: os anjos foram, na realidade, criados por Deus, mas são eles os criadores dos corpos humanos.

Platão atribui a criação dos outros seres animados aos deuses inferiores, feitos, por sua vez, pelo Deus Supremo. Todavia, d'Este recebem a parte imortal à qual aqueles acrescentam a parte mortal. Não quis fazê-los criadores das nossas almas mas dos nossos corpos. Pois bem — segundo Porfírio — a alma para se purificar deve evitar todo o corpo. Pensa, como o seu Platão e os outros platónicos, que aqueles que viveram nos excessos e na luxúria devem, para expiar as suas faltas, voltar a corpos mortais, mesmo de animais — diz Platão — ou só de homens — diz Porfírio. Daí a consequência: estes deuses, que eles pretendem que adoremos como nossos pais e criadores, mais não são que autores dos nossos grilhões ou das nossas prisões. Longe de serem nossos criadores, são nossos carcereiros que nos carregam de pesadas cadeias e nos encerram em dolorosos ergástulos. Deixem-se, pois, os platónicos de apresentar os corpos como um castigo com que ameaçam as almas, ou então não exaltem o culto desses deuses que nos exortam a fugir e a evitar com todas as nossas forças o corpo que eles nos deram. Tanto uma coisa como a outra são totalmente falsas. Efectivamente, nem as almas expiam as suas penas com o seu regresso a esta vida, nem há outro criador dos seres animados, no Céu e na Terra, que não seja o que fez o Céu e a Terra. Realmente, se a única razão de viver num corpo é a de sofrer um castigo, porque é que Platão diz que este Mundo não poderá atingir a sua plena

que alguma coisa aconteça sem sentido, embora se nos oculte a causa que o produz? Diz um dos salmos sagrados:

Vinde e vede as obras do Senhor que Ele pôs como prodígios sobre a terra[1].

Mas, porque é que a mulher foi tirada do lado do homem e que sentido terá aquilo a que se pode chamar o primeiro prodígio, di-lo-ei noutro lugar, na medida em que Deus me ajudar.

Agora que este livro deve ser encerrado, admitamos, se não à luz da evidência, pelo menos em nome da divina presciência de Deus, que no primeiro homem criado tiveram origem, juntamente com o género humano, duas sociedades, como que duas cidades. Dele, efectivamente, haviam de proceder homens destinados a partilhar, uns os suplícios dos anjos maus e outros a recompensa dos bons. E isto por um oculto (mas nem por isso menos justo) juízo de Deus. Porque de facto está escrito:

Todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade[2],

nem a sua graça pode ser injusta, nem cruel a sua justiça.

---

[1] *Venite et videte opera Domini, quae posuit prodigia super terram.*
Salmo XLV, 9.

[2] *Universae viae Domini misericordia et veritas.*
Salmo XXV, 10.

LIVRO XIII

Nele se demonstra que, entre os homens, a morte constitui um castigo e procede do pecado de Adão.

CAPÍTULO I

A mortalidade é consequência da queda do primeiro homem.

Resolvidas questões tão difíceis como as da origem do nosso século, e do começo do género humano, o plano da obra leva-nos a tratar da queda do primeiro, ou antes, dos primeiros homens, bem como da origem e transmissão da morte na humanidade. Deus não tinha criado os homens da mesma maneira que os anjos, isto é, incapazes de morrer mesmo que pecassem, mas, depois de terem cumprido o dever de obediência, deviam, sem passar pela morte, obter a imortalidade dos anjos e a sua eternidade bem-aventurada. Todavia, se desobedecessem, a morte seria o seu justo castigo — como, de resto, já dissemos no livro precedente.

CAPÍTULO II

Da morte que pode atingir a alma destinada, todavia, a, de algum modo, viver sempre e da morte a que está sujeito o corpo.

Mas vejo que é preciso examinar com um pouco mais de cuidado a nautreza da morte. Embora a alma, de facto, seja realmente imortal, também ela tem, porém, a sua morte própria. Diz-se que é imortal porque, sob qualquer forma, por pequena que seja, não deixa de viver e de sentir — ao passo que o corpo é mortal porque pode ser privado de toda a vida, de modo nenhum podendo viver por si mesmo. A alma morre quando Deus a abandona, assim como o corpo morre quando a alma o deixa. Por isso a morte da alma e do corpo, isto é, do homem todo, surge quando a alma, abandonada por Deus, abandona por sua vez o corpo. É que então nem ela vive já de Deus nem o corpo vive já da alma.

A esta morte do homem todo segue-se a morte a que a palavra sagrada chama, com toda a sua autoridade, a segunda morte. É a esta que se refere o Salvador quando diz:

> *Temei aquele que tem o poder de perder o corpo e a alma na geena* [1].

E, como isto não pode acontecer antes de a alma estar unida ao corpo, de tal forma que nada os possa separar mais, — poderá parecer estranho afirmar que o corpo

---

[1] *Eum timete, qui habet potestatem et corpus et animam perdere in gehennam.* Mat., X, 28.

CAPÍTULO III

Se a morte que, devido ao pecado dos primeiros homens, atinge todos os homens, constitui também para os santos pena do pecado.

Surge, porém, uma questão que se não deve escamotear: — a morte, separação da alma e do corpo, é, na realidade, um bem para os bons? Se assim é como se poderá sustentar que ela é também a pena do pecado? Com certeza que, se os primeiros homens não tivessem pecado, não a teriam suportado. Como poderá então ser um bem para os bons se não pode acontecer senão aos maus? Mas se ela não pode acontecer senão aos maus, não devia ser um bem para os bons mas simplesmente não ser. Realmente, porquê uma pena para quem nada tem que deva ser punido?

Deve-se, pois, reconhecer que os primeiros homens foram, na verdade, criados para não sofrerem qualquer género de morte se não tivessem pecado. Mas tendo-se tornado os primeiros pecadores, foram punidos com a morte e, além disso, todos os que da sua estirpe viessem deviam doravante sofrer esse castigo. É que deles nada podia nascer deles diferente. Realmente, a magnitude da sua falta acarretou uma sanção que alterou para pior a sua natureza: o que não passava de uma pena para os primeiros homens pecadores, tornou-se natureza para todos os seus descendentes. Porque o homem não nasce do homem como o homem nasceu do pó. O pó foi matéria para fazer o homem — mas o homem, para o homem que gera, é um pai. Assim a terra não é carne embora de terra tenha sido

a carne feita — e o que é o pai, isto é, o homem, isso mesmo é o filho, o homem. Portanto, todo o género humano que devia propagar-se pela mulher estava no primeiro homem quando essa união dos cônjuges recebeu a sentença divina da sua condenação. E aquilo em que se tornou o homem, não quando foi criado mas quando pecou e foi castigado, transmitiu-o ele aos seus descendentes no que diz respeito à origem do pecado e da morte.

A verdade é que o homem não foi reduzido pelo pecado e pela pena a esse embotamente e debilidade de corpo e de espírito que notamos nas crianças (Deus quis que fossem como os primórdios dos cachorrinhos os dos homens cujos pais se tinham rebaixado à vida e morte dos animais, como está escrito:

> *O homem quando era levantado em dignidade não compreendeu; comparou-se aos animais carentes de entendimento e tornou-se a eles semelhante* [1],

com a diferença de que, no exercício e movimento dos seus membros e no instinto das apetências e das defesas, vemos que as crianças são mais débeis que os mais tenros filhotes dos animais — tudo se passando como se a energia humana se elevasse tanto mais acima dos outros viventes quanto mais tempo conservou retido e contraído o seu ímpete como a flecha no arco bem retesado; o primeiro homem não foi, portanto, precipitado ou lançado, por sua presunção culpável e por justa condenação, para estes começos infantis. Mas a natureza humana ficou nele de tal forma viciada e mudada que sofre nos seus membros a desobediência e a revolta da concupiscência e se sente necessariamente ligada à morte — e assim, aquilo em que se tornou pelo crime e pelo castigo, é isso mesmo que gera, isto é: seres sujeitos ao pecado e à morte. As crian-

---

[1] *Homo in honore cum esset, non intellexit; comparatus est pecoribus non intellegentibus et similis factus est eis.*

Salmo XLVIII, 13.

ças, se do laço do pecado são libertadas pela graça de Cristo mediador, não podem sofrer senão essa morte que separa a alma do corpo; mas, libertados da dívida do pecado, não passam pela segunda morte que é castigo sem fim.

CAPÍTULO IV

Porque é que os que são absolvidos dos seus pecados pela graça da regeneração, não são libertados da morte que é a pena do pecado?

Se porventura alguém perguntar porque é que essa primeira morte, se ela é a pena do pecado, há-de ferir aqueles cujo pecado foi abolido pela graça, poderei responder como na minha obra *De baptismo parvulorum* (sobre o baptismo das crianças) onde esta questão já foi tratada e resolvida. Esta experiência da saparação da alma e do corpo, diz-se aí, é mantida depois da supressão dos laços do pecado porque, se a imortalidade corporal se seguisse imediatamente ao sacramento da regeneração, a fé ficaria debilitada: é que não há fé senão quando se aguarda na esperança o que na realidade ainda se não vê. Foi com o vigor e o esforço da fé que, pelo menos em épocas passadas, se teve de vencer o medo da própria morte — o que se nota principalmente nos santos mártires. Para eles não teria havido nem vitória nem glória em combater (porque todo o combate lhes seria impossível) se, tornados santos pelo banho da regeneração, ficassem doravante incapazes de morrer. Quem não correria com as crianças para a graça do baptismo de Cristo com a intenção sobretudo de escapar à morte? Assim a fé já não se sujeitaria à prova da expectativa duma recompensa invisível. Já não haveria mesmo fé ao buscar-se e receber-se imediatamente a recompensa do acto.

Agora, porém, a pena do pecado converteu-se, por uma graça maior e mais maravilhosa do Salvador, em obra de justiça. Foi dito outrora ao homem:

Se pecares, morrerás [1],

— agora diz-se ao mártir: «morre para que não peques». Outrora foi dito:

Se transgredirdes os meus mandamentos, morrereis [2],

— agora diz-se: «se recusardes a morte, transgredireis os meus mandamentos». O que então havia que temer para não pecar, deve agora aceitar-se por medo de pecar. E assim, graças à inefável misericórdia de Deus, a própria pena dos vícios se transforma em arma de virtude e o suplício do pecador se converte em recompensa do justo. Outrora mereceu-se a morte, pecando — agora cumpre-se a justiça, morrendo. Isto verifica-se nos santos mártires a quem o perseguidor propõe a alternativa: ou renegar a fé ou suportar a morte. Mas os justos preferem sofrer pela fé o que os primeiros pecadores sofreram por não terem acreditado. Estes não morreriam se não tivessem pecado — aqueles pecarão se não morrerem. Portanto, estes morrem porque pecaram — aqueles não pecam porque morrem. Por culpa destes se chegou à pena — por pena daqueles se evita a culpa. Não é que a morte se tenha convertido num bem que antes fora um mal — mas Deus concedeu à fé uma graça tamanha que, por ela, a morte, que é o contrário da vida, tornou-se num meio de passar à vida.

---

[1] *Morieris si peccaveris.*
Gén., II, 17.

[2] *Si mandatum transgressi fueritis, morte moriemini.*
Gén., II, 17.

CAPÍTULO V

Assim como os iníquos fazem mau uso da lei que é boa, assim os justos fazem bom uso da morte que é má.

O Apóstolo, ao pretender mostrar quão nocivo é o pecado sem a ajuda da graça, não hesitou em apresentar a própria lei, pela qual o pecado é proibido, como a força do pecado. Diz ele:

> *O pecado é o aguilhão da morte; mas a força do pecado é a lei*[1].

Pura verdade! De facto, a proibição aviva o desejo dum acto ilícito quando se não ama suficientemente a justiça para lhe encontrar um encanto que vença o desejo de pecar. Mas, para chegar a ser amada e a deleitar, a verdadeira justiça precisa da graça divina. E, para que se não tome a lei como um mal por ter sido chamada «força do pecado», o Apóstolo, voltando à questão noutra passagem, diz:

> *Assim a lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom. Então o que é bom tornou-se morte para mim? De maneira nenhuma! Mas o pecado, para mostrar que era pecado, por meio do que era bom produziu em mim a morte e assim o pecado tornou-se pecaminoso acima da medida por meio do mandamento*[2].

---

[1] *Aculeus mortis est peccatum, virtus autem peccati lex.*
I Corínt., XV, 56.

[2] *Itaque lex quidem sancta et mandatum sanctum et justum et bonum. Quod ergo honum est, mihi factum est mors? Absit. Sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem, ut fiat super modum peccator aut peccatum per mandatum.*
Rom., VII, 12-13.

Disse acima da medida (*super modum*) porque a prevaricação aumenta quando, acrescentando o desejo de pecar, se despreza a própria lei. Porque é que julgámos que devíamos isto rememorar? Porque assim como a lei não é um mal quando aumenta o desejo dos que pecam, assim também a morte não é um bem quando aumenta a glória dos que sofrem. Assim como a lei, quando é posta de lado pela iniquidade, faz prevaricadores — assim também a morte, quando se aceita pela verdade, faz mártires. Por isso é que a lei é efectivamente boa, porque é a proibição do pecado — e a morte é má porque é o salário do pecado. Mas assim como a injustiça usa mal, não apenas dos males, mas também dos bens, — da mesma forma a justiça usa bem, não só dos bens, mas também dos males. Daí resulta que os maus usam mal da lei, embora ela seja boa — e que os bons morrem bem, embora a morte seja um mal.

CAPÍTULO VI

Do mal geral da morte pelo qual se desfaz a união da alma e do corpo.

No que respeita à morte corporal, isto é, à separação da alma do corpo, quando a sofrem aqueles a quem chamamos moribundos, para ninguém é boa. A própria força que separa o que estava unido e ligado no ser vivo, produz nele, enquanto a sua acção perdura, um sentimento de repulsa e contra a natureza até que se extinga a sensibilidade que resultava precisamente da união da carne e da alma. Por vezes um único choque do corpo ou um rapto da alma vem interromper todo este sofrimento, impedindo de o sentir a rapidez. Mas, seja o que for o que nos moribundos faz desaparecer a sensibilidade, se isso for piedosa e santamente suportado, aumentará o mérito da paciência mas não perde o nome de pena. Se a morte, que desde o primeiro homem, sem interrupção, se propaga, é indubitavelmente uma pena para aquele que nasce, desde que suportada em nome da piedade e da justiça torna-se glória para o que renasce. E essa morte, retribuição do pecado, obtém por vezes a remissão total da sua dívida.

CAPÍTULO VII

Da morte que alguns, ainda não regenerados pelo baptismo, aceitam por confessarem a Cristo.

De facto, para aqueles que, mesmo sem terem recebido ainda o banho da regeneração, morrem por confessarem a Cristo, a sua morte tem tanto poder para lhes remir os pecados como se fossem lavados pela fonte sagrada do baptismo. Realmente, aquele que disse:

Ninguém entrará no reino dos céus se não renascer da água e do Espírito [1]

abre uma excepção por este preceito não menos genérico:

Àquele que me confessar perante os homens, confessá-lo-ei eu também perante meu Pai que está nos céus [2];

e em outra passagem:

O que por mim perder a sua alma, encontrá-la-á [3].

É por isso que está escrito:

A morte dos santos é preciosa aos olhos do Senhor [4].

Haverá, efectivamente, algo de mais precioso do que uma morte pela qual todos os pecados são perdoados e os méritos são elevados ao máximo? Na verdade, os que, por não

---

[1] *Si quis non renatus fuerit ex aqua et spiritu non intrabit in regnum caelorum.*
João, III, 5.

[2] *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor (et ego) eum coram Patre meo qui in caelis est.*
Mat., X, 32.

[3] *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.*
Mat., XVI, 25.

[4] *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus.*
Salmo CXV, 15.

poderem protelar a morte, recebem o baptismo e partem desta vida com todos os seus pecados apagados, não têm mais méritos do que os que, podendo fazê-lo, não protelaram a morte porque preferiram acabar com a vida confessando a Cristo a chegarem ao baptismo depois de O terem renegado. Se tivessem renegado a Cristo por medo da morte, teriam encontrado a remissão neste banho salutar no qual foram lavados de tão monstruoso crime os que entregaram Cristo à morte. Mas, sem a abundância da graça daquele Espírito que sopra onde quer, como poderiam amar a Cristo até ao ponto de não O poderem renegar em perigo tão iminente da sua vida e com uma tão grande esperança de perdão? Por conseguinte, é preciosa a morte dos santos, a quem a morte de Cristo precedeu e enriqueceu com tal abundância de graça que eles não hesitaram em dar a sua vida para d'Ele gozarem. Essa morte demonstrou que, o que tinha sido anteriormente estabelecido como pena do pecado, se tornara fonte de um fruto mais abudante de justiça. A morte não deve, portanto, ser encarada como um bem porque é o favor divino, e não a sua própria virtude, que lhe grangeou tão grande utilidade. Outrora apresentada como coisa que devia ser temida para nos desviar do pecado, deve agora ser aceite para não cometermos o pecado, para apagarmos o pecado que tenhamos cometido, para oferecermos à justiça a devida palma de tamanha vitória.

CAPÍTULO VIII

Nos santos a aceitação da primeira morte pela verdade constitui a abolição da segunda morte.

Se bem repararmos, até mesmo aquele que fiel e louvavelmente morre pela verdade toma as suas cautelas perante a morte. Com efeito, aceita uma parte dela para não ter que a sofrer por inteiro, sobretudo a segunda que jamais acabará. Aceita-se, na realidade, a separação da alma e do corpo com receio de que Deus se separe da alma e de que o homem todo, após a primeira morte, caia na segunda, que é eterna. A morte que, como disse, faz sofrer os moribundos e lhes tira a vida para ninguém é boa, mas é louvável suportá-la para se conseguir ou adquirir um bem. Para aqueles que já estão mortos não é absurdo dizer que ela é má para os maus e boa para os bons. Realmente, separadas dos seus corpos, as almas dos justos ficam no repouso, mas as dos ímpios expiam as suas penas até que revivam os corpos de uns para a vida eterna e os dos outros para a eterna morte, também chamada segunda morte.



CAPÍTULO IX

Deve-se dizer que o momento da morte, em que desaparece o sentimento da vida, se verifica num moribundo ou num morto?

Que é que se deve dizer do momento em que as almas se separam dos corpos, tanto nos bons como nos maus — verifica-se ele após a morte ou na morte? Se se verifica após a morte, então da morte, que já se verificou e já passou, não se pode dizer que é boa ou má, mas que será boa ou má a vida da alma depois da morte. A morte era um mal quando estava presente, isto é, quando os moribundos a suportavam, pois experimentavam então pesadas e dolorosas sensações; e deste mal fazem bom uso os bons. Mas, terminada ela, como pode a morte ser boa ou má se já não existe? Se prestarmos melhor atenção veremos que não é morte aquela pesada e dolorosa sensação que dissemos verificar-se nos moribundos. Efectivamente, enquanto sentem ainda vivem; e se ainda vivem deve-se antes afirmar que estão perante a morte em vez de se afirmar que estão na morte: realmente, a sua presença apaga todas as sensações do corpo, as quais só são dolorosas quando a morte se aproxima. Por isso é que é difícil explicar como é que chamamos moribundos aos que ainda não estão mortos, mas apenas se debatem na suprema angústia da morte iminente — embora correctamente se lhes possa chamar moribundos porque, quando a morte próxima se torna presente, na realidade, já lhes não chamamos moribundos mas mortos. Ninguém, portanto, está a morrer senão quem vive; realmente, se se encontram em extremo tal da

vida como aquele em que estão os que dissemos que entregam a alma, mas dela ainda não estão privados, é porque vivem. E assim, a mesma pessoa está ao mesmo tempo a viver, a morrer, a aproximar-se da morte, a afastar-se da vida — mas sempre na vida, pois a alma ainda está presente no corpo, e não na morte porque a alma não abandonou o corpo. Como, quando ela o tiver abandonado, já se não estará então na morte, mas depois da morte, — quando será então que se estará na morte? Quem o dirá? De facto, ninguém estará a morrer se não estiver ao mesmo tempo moribundo e vivo, porque, enquanto a alma estiver presente, não se pode negar que se vive. Ou então, se tem que se chamar moribundo àquele que já sente no seu corpo a acção da morte — não podendo ninguém ser ao mesmo tempo vivo e moribundo — não sei quando se pode dizer que alguém está vivo.

CAPÍTULO X

À vida dos mortais mais se lhe deve chamar morte do que vida.

Desde o momento em que cada um começa a viver neste corpo destinado a morrer, nenhum acto pratica que o não encaminhe para a morte. Efectivamente, a sua mobilidade durante todo o tempo de vida (se é que se lhe pode chamar vida), mais não é que caminhar para a morte. Ninguém existe que não esteja, após um ano, mais próximo dela do que o estava um ano antes, que não esteja amanhã mais perto do que está hoje, hoje mais do que ontem, daqui a pouco mais do que agora e agora mais do que há pouco. Porque o tempo que se vive é tirado da duração da vida e, como o que resta diminui de dia para dia, o tempo desta vida outra coisa não é senão uma corrida para a morte: durante esta corrida a ninguém é permitido parar um instante que seja nem retardar por pouco que seja a sua marcha — mas todos são impelidos pelo mesmo movimento, nenhum avança a passo desigual. Realmente, nem aquele cuja vida foi mais curta passou o seu dia mais rapidamente do que aquele cuja vida foi mais longa; mas, ao passo que tempos iguais eram tirados de forma igual a ambos, um tinha um fim mais próximo e o outro um mais afastado, sem que a sua corrida diferisse de velocidade. É que uma coisa é percorrer mais caminho e outra caminhar mais devagar. Para o que leva mais tempo a chegar à morte a marcha não é mais lenta: o caminho é que é mais comprido. De resto, se cada um começa a morrer, isto é, a estar na morte, desde que a morte, ou seja, a supressão da vida, começa a realizar-se nele (por-

que uma vez suprimida a vida, já se estará depois da morte e não na morte), segue-se que está na morte desde que começa a estar neste corpo. Que outra coisa se passa em cada dia, em cada hora, em cada momento até que a morte, que se estava processando, seja dada por concluída e se inicie o «tempo depois da morte» o qual, enquanto a vida se ia esvaindo, pertencia ao âmbito da morte? Nunca, portanto, o homem está na vida desde que está neste corpo — que mais morre do que vive — se não pode estar ao mesmo tempo na vida e na morte. Ou antes, não está ele ao mesmo tempo na vida e na morte: na vida porque goza dela até toda ela ser suprimida, na morte porque já se está morto quando a vida se esvai? Se já não está na vida, que é que lhe é tirado até que seja completa a sua supressão? Se não está na morte, que é então a supressão da vida? Quando a vida toda abandonar o corpo, não haverá, realmente, outra razão para dizer que este já está «depois da morte» senão esta: é que já a morte existe quando a vida abandona o corpo. Com efeito, se depois da supressão da vida se não está «na morte» mas «depois da morte» — quando é que se estará então «na morte» senão no momento da supressão?

CAPÍTULO XI

Poderá alguém estar ao mesmo tempo vivo e morto?

Se é absurdo dizer que o homem antes de chegar à morte já lá está (como é que dela se irá aproximando durante a vida se já lá estava?), sobretudo porque é muito estranho considerá-lo ao mesmo tempo vivo e a morrer, sendo certo que não se pode simultaneamente dormir e estar acordado, — põe-se a questão: quando é que está a morrer? É que, na verdade, antes de a morte chegar, não se está a morrer mas a viver; depois de a morte ter chegado, o homem estará morto e não a morrer. Num caso está ainda «antes» da morte, no outro caso está «depois» da morte. Então quando é que se está «na» morte? É quando se diz que se está a morrer; pois a estes três momentos — «antes», «em» e «depois» — correspondem estes três estados: vivo, a morrer e morto. Quando estará, pois, o homem a morrer ou na morte — de maneira que não esteja nem vivo, isto é, «antes da morte», nem morto, isto é, «depois da morte», mas a morrer, isto é, «na morte»? Realmente, o homem, formado de corpo e de alma, está, sem a menor dúvida, vivo: está ainda «antes de morto» e não «na morte». Mas quando a alma se separar, retirando ao corpo toda a sensibilidade, o homem estará «depois da morte» e dir-se-á que está morto. Perece, pois, entre o momento em que está a morrer e o momento de «estar na morte» — porque, se vive ainda, está «antes da morte»; se deixou de viver, está já «depois da morte»; nunca, portanto, se está a morrer, isto é, «na morte».

Da mesma forma, no decorrer do tempo procura-se o presente sem que seja possível encontrá-lo, porque a passagem do futuro ao passado é sem duração [1]. Não parece que, depois deste raciocínio, se tem de negar a morte corporal? Se há morte — onde é que ela está que em ninguém pode ela estar e ninguém nela pode estar? Se se vive — ela ainda lá não está; se se está antes da morte, não se está na morte; se se deixou de viver — já lá não está porque se está «depois da morte» e não «na morte». Mas se não há morte nem «antes» nem «depois», a que propósito dizer «antes da morte» e «depois da morte»? Se não há morte, tudo o que se está a dizer é falho de sentido. Oxalá tivéssemos vivido bem no Paraíso para que morte não houvesse realmente! Mas no presente não somente ela existe mas até é ela tão penosa que ninguém a pode explicar com palavras nem com raciocínio algum se pode evitar!

Temos, portanto, de falar como é costume falar-se (não podemos fazê-lo de outra maneira) e digamos «antes da morte» no sentido de «antes que a morte aconteça», como está escrito:

Não louves ninguém antes da sua morte [2].

Digamos também, quando ela aparecer: «Depois da morte deste ou daquele, aconteceu isto ou aquilo». Falemos também do tempo presente como nos for possível, por exemplo: «Este moribundo fez o seu testamento», «o moribundo deixou isto ou aquilo a este ou àquele», se bem que não o poderia fazer sem estar vivo e o fez «antes» e não «na» morte. Falemos ainda como fala a Sagrada Escritura que não hesita em declarar que os mortos, também eles, não estão «depois» mas «na» morte. Daí o seguinte:

Porque não há ninguém na morte que se recorde de ti [3].

De facto, até que revivam, com razão se diz que estão na

---

[1] *Confissões*, LXI, Cap. XVI, 18-20.

[2] *Ante mortem ne laudes hominem quemquam.*
Écles., XI, 30.

[3] *Quoniam non est in morte qui menor sit tui.*
Salmo VI, 6.

morte, como se diz que se está no sono até que se acorde. Embora chamemos adormecidos aos que estão no sono, não podemos, porém, chamar moribundos aos que já estão mortos. Não estão, claro está, a morrer (da morte corporal, que é da que estamos a tratar) os que já estão separados dos corpos. Mas é isso, como já se disse, que nenhuma linguagem pode explicar: como é que se pode dizer que os moribundos vivem ou os que estão já mortos, «depois» da morte estão «na» morte? Efectivamente, como é que eles estão «depois» da morte se estão «na» na morte? Sobretudo não podendo chamar-se-lhes moribundos como chamamos adormecidos aos que estão no sono e enfermos aos que estão na enfermidade, doridos aos que estão na dor, vivos aos que estão na vida. Mas dizemos que os mortos antes da ressurreição estão na morte, sem, todavia, lhes chamamos moribundos.

Julgo que surgiu com oportuna conveniência (e não devido a habilidade humana, mas a disposição divina) a impossibilidade em que se vêem os gramáticos de conjugarem em latim o verbo *morior* (morro) conforme as regras por que se conjugam outros que tais. Assim, da palavra *oritur* (nasce) vem o pretérito *ortus est* (nasceu), e todos os verbos semelhantes se conjugam da mesma maneira com particípios pretéritos. Mas a respeito de *moritur* (morre), se se perguntar pelo pretérito, é costume responder-se *mortuus* (morreu), dobrando o *u*. E diz-se *mortuus* (morto), como se diz *fatuus* (fátuo), *arduus,* (árduo), *conspicuus* (conspíquo) e outras palavras semelhantes que não indicam tempo passado mas, como nomes que são, se declinam sem indicarem tempo. Mas, no caso presente, para conjugar, digamos assim, o que se não pode conjugar, usa-se de um *nome* como particípio pretérito. Bom é que se não possa conjugar este verbo tal como também não pode conjugar-se a acção que ele significa. Todavia, ajudados pela graça do nosso Redentor, podemos, no que respeita à segunda

morte, pelo menos *declná-la*[4]. Mais temível que a primeira, é ela o pior de todos os males porque não consiste na separação da alma e do corpo mas antes na união de ambos para a pena eterna. Aí, pelo contrário, os homens não estarão nem «antes» nem «depois» da morte, mas sempre «na» morte — e isto nunca «a viver», nunca já mortos, mas sempre «a morrer». Nunca, na verdade, haverá para o homem pior desgraça na morte do que chegar onde a própria morte não será morte!

---

[4] Com certeza que o leitor já se apercebeu de que Santo Agostinho joga com o duplo sentido (que também em português se verifica) do verbo *declinare:* declinar no sentido de flexão nominal, e declinar no sentido de *evitar.*

CAPÍTULO XII

De que morte ameaçou Deus os primeiros homens se transgredissem o seu mandamento.

Quando, portanto, se pergunta de que morte ameaçou Deus os primeiros homens se transgredissem a ordem recebida, recusando-se a obedecer — se a da alma, a do corpo, a do homem todo ou a chamada «segunda morte» — temos que responder: todas. A «primeira» compreende duas delas, a «segunda» compreende-as todas. Assim como a Terra inteira se compõe de muitas terras e a Igreja Universal de múltiplas igrejas, assim também a morte total consta de todas. Porque a «primeira» consta de duas — a da alma e do corpo, tendo lugar esta primeira morte de todo o homem quando a alma sem Deus e sem corpo padece as penas temporalmente; porém, na «segunda», a alma, separada de Deus mas unida ao corpo, sofre penas eternas. Portanto, quando Deus disse ao primeiro homem que tinha colocado no Paraíso, sobre o fruto proibido:

> *No dia em que dele comerdes, é de morte que haveis de morrer* [1],

esta ameaça abrangia não apenas a primeira parte da primeira morte — em que a alma é privada de Deus; nem apenas a segunda parte dessa morte — em que o corpo é separado da alma; nem a primeira morte, toda ela — em que é punida a alma ao mesmo tempo separada de Deus e do corpo; mas todas as mortes até à última — a «segunda» a que mais nenhuma se segue.

---

[1] *Quacumque die ederitis ex illo, morte moriemini.*
Gén., II, 17.

CAPÍTULO XIII

Primeira punição dos primeiros homens pela sua transgressão.

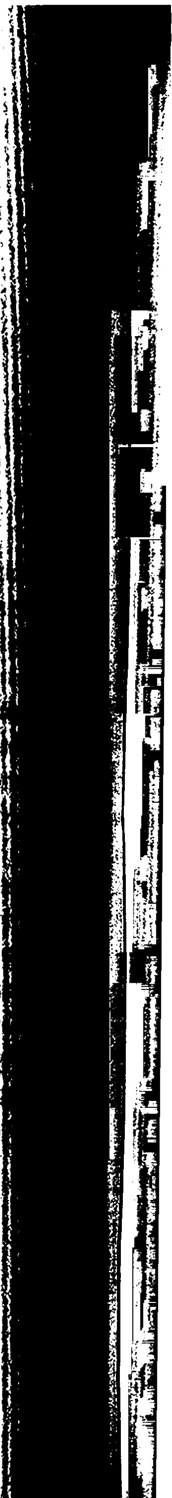
Logo após a transgressão do mandamento, a graça de Deus abandonou os nossos primeiros pais, que ficaram envergonhados da nudez dos seus corpos. Por isso cobriram com folhas de figueira — as primeiras, com certeza, que, na sua atrapalhação, encontraram — as regiões pudendas de que antes, embora fossem as mesmas, se não envergonhavam. Experimentavam então um novo impulso de desobediência da sua carne, como pena recíproca da sua desobediência. Porque a alma, comprazendo-se no uso pervertido da sua própria liberdade e desdenhando de estar ao serviço de Deus, ficou privada do antigo serviço do corpo, e, por ter voluntariamente abandonado o seu Senhor, não pôde reter em seu poder o escravo de que ela era senhora — e a carne deixou doravante de lhe estar submetida, como sempre deveria estar se a própria alma continuasse submetida a Deus. A carne começou então a conspirar contra o espírito e é nesta luta que nascemos, tirando da primeira falta um princípio de morte e transportando nos nossos membros e na nossa natureza viciada os assaltos ou a vitória da carne.



CAPÍTULO XIV

Em que estado foi o homem criado por Deus e até que ponto caiu por sua própria vontade.

Deus, autor das naturezas e não dos vícios, criou o homem recto, mas este, espontaneamente pervertido e justamente castigado, gerou pervertidos e castigados. É que todos estivemos naquele homem único quando todos fomos aquele homem único que foi arrastado ao pecado pela mulher que dele fora feita antes do pecado. Ainda não tinha sido criada nem distribuída a cada um de nós a forma na qual cada um de nós devia viver individualmente, mas já existia a natureza seminal de que havíamos de nascer. E estando esta corrompida pelo pecado, aprisionada nas cadeias da morte, justamente castigada — do homem não podia nascer um homem de condição diferente. E por isso, do mau uso do livre arbítrio saiu esta série de calamidades que, por um encadeamento de desgraças, conduziu o género humano, pervertido desde a origem e como que corrompido na raiz, até ao flagelo da segunda morte que não tem fim, à excepção apenas daqueles que pela graça de Deus se libertarem.



CAPÍTULO XV

Antes de ter sido abandonado por Deus, foi o próprio Adão quem, ao pecar, abandonou Deus. A primeira morte da alma foi ter-se afastado de Deus.

Por esta razão, apesar do que está escrito:

É de morte que haveis de morrer[1],

como não está escrito «mortes» (no plural), pensamos apenas na morte que atinge a alma quando perde Deus, sua própria vida (na realidade não foi por ter sido abandonada por Deus que a alma abandonou Deus — mas por ter abandonado Deus é que Deus a abandonou. Para seu mal, é a sua vontade que se antecipa — porém, para seu bem, é a vontade de seu Criador que se antecipa, quer para fazê-la, quando nada era, quer para refazê-la, quando por sua queda perecera). Todavia, mesmo que entendamos que Deus designou esta morte ao dizer:

No dia em que dele comerdes, é de morte que haveis de morrer[2]

como se tivesse dito «no dia em que me abandonardes por desobediência, eu vos abandonarei por justiça», — certamente que nesta morte eram também designadas as outras que, sem dúvida, viriam a seguir-se. De facto, neste movimento de desobediência, que surgiu na carne de uma

---

[1] *Morte moriemini.*
Gén., II, 17.

[2] *Qua die ederitis ex illo, morte moriemini.*
Gén., II, 17.

alma, ela própria em desobediência, por causa da qual eles tiveram de esconder as regiões pudendas, experimentaram (Adão e Eva) apenas uma das mortes — a morte em que Deus abandona a alma. É a esta morte que Deus se refere quando diz ao homem que se esconde no seu louco pavor:

Adão, onde estás[3]?

Claro que não o procurava por não saber dele, mas, censurando-o, advertia-o de que reparasse se era capaz de estar onde Deus não estivesse.

Mas quando o corpo, acabrunhado pela idade e consumido pela velhice, é abandonado pela alma, surge a experiência de uma outra morte, a propósito da qual Deus, ao punir o pecado, dizia ao homem:

És terra e voltarás à terra[4].

Com estas duas mortes se completava aquela primeira morte que é a do homem todo, à qual se seguirá, no final dos tempos, a segunda, se o homem não se libertar pela graça. De facto, o corpo, que é de terra, não voltará à terra se não morrer, isto é, se não for abandonado pela alma que é a sua vida. Segue-se daí que, para os cristãos sinceramente ligados à fé católica, a própria morte do corpo não é imposta por uma lei da natureza, pois Deus não sujeitou o homem a qualquer género de morte conforme essa lei, mas como justo castigo do pecado, quando, vingador do pecado, disse ao homem no qual então estávamos todos:

És terra e voltarás à terra[4].

---

[3] *Adam, ubi es?*
Gén., III, 9.

[4] *Terra es et in terram ibis.*
Gén., III, 19.

CAPÍTULO XVI

Filósofos há que não consideram como uma pena a separação da alma e do corpo — ao passo que Platão apresenta o Deus Supremo a prometer aos deuses inferiores que não sairão dos seus corpos.

Mas os filósofos, contra cujas calúnias defendemos a Cidade de Deus, isto é, a sua Igreja, julgam-se sábios quando mofam de nós por dizermos que se deve considerar a separação da alma e do corpo como um castigo. No seu entender a alma só, efectivamente, atinge a perfeição da beatitude quando se despoja totalmente do corpo para regressar simples, só e, por assim dizer, nua, a Deus. Se não encontrasse nos seus livros com que refutar esta opinião, teria que dissertar com muito mais trabalho para mostrar que não é o corpo em si que constitui uma carga para a alma, mas sim o corpo corruptível. Daí esta frase das nossas Escrituras lembrada no livro precedente:

O corpo corruptível entorpece a alma [1].

Ao acrescentarem corruptível (*corruptibile*) assinalam que não é qualquer corpo que se tornou um fardo para a alma mas o corpo que tal se torna em castigo do pecado. Mesmo que não o tivessem acrescentado, não poderíamos entendê-lo de modo diferente.

Mas Platão declara abertamente que os Deuses feitos pelo Deus Supremo têm corpos imortais e a este mesmo

---

[1] *Corpus enim corruptibile adgravat animam.*
Sab. de Salomão, IX, 15.

Deus, por quem foram feitos, mostra-o ele a prometer--lhes, como um grande favor, a conservação eterna dos seus corpos sem deles se separarem por qualquer tipo de morte. Porque é então que eles, para perturbarem a fé cristã, fingem ignorar o que sabem — ou, lutando entre si, preferem falar contra si próprios contanto que não deixem de nos contradizer? Eis as palavras que Platão, como Cícero as traduziu para latim, põe na boca do Deus Supremo, dirigindo-se aos deuses que criou:

> *Vós que sois da raça dos deuses, reparai de que obras sou o autor e Pai! São indestrutíveis porque eu quero, apesar de ser perecível tudo o que é composto. Mas é impróprio do bem dissolver o que a razão uniu. Mas uma vez que nascestes, não podeis, na realidade, ser imortais nem indissolúveis. Todavia, jamais sereis destruídos, jamais a fatalidade da morte vos suprimirá, porque não há fatalidade que se sobreponha à minha vontade que é para a vossa perpetuidade, um laço mais forte do que os destinos que desde o vosso nascimento vos formaram* [2].

Aqui temos Platão a afirmar que os deuses são mortais pela união da alma e do corpo, mas imortais por vontade e desígnio do Deus que os criou. Se é, pois, um castigo para a alma estar aprisionada num corpo, seja ele qual for, porque é que Deus lhes fala como que a seres inquietos

---

[2] *Vos, qui deorum satu orti estis, adtendite: quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissolubilia me invito, quamquam omne conligatum solvi potest; sed haudquaquam bonum est ratione vinctum velle dissolvere. Sed quoniam estis orti, inmortales vos quidem esse et indissolubiles non potestis; ne utiquam tamen dissolvemini, neque vos ulla mortis fata periment, nec erunt valentiora quam consilium meum, quod majus est vinculum ad perpetuitatem vestram quam illa quibus estis (tum, cum gignebamini) conligati* (a).

(a) Cit. do *Timeu* na trad. de Cícero: *Timeu XI*, 40 (*Marci T. Ciceronis opera omnia de recensione J. Augustini Ernesti VII: De Universo fragmenta.* Londini 1819, p. 1037). Acerca do verdadeiro alcance que Platão pretendeu dar ao texto cit. e o que lhe dá Santo Agostinho, v. M. Testard: *Saint Augustin et Cicéron*, II, p. 58-59. Cfr. ainda L. Vives, v. c. II, p. 21, que reproduz o texto grego.

com uma possível morte, isto é, com uma separação dos seus corpos e os sossega assegurando-lhes a imortalidade — e isto, não por exigência da sua natureza composta e não simples, mas devido à sua invencível vontade, capaz de fazer com que morram os nascidos, com que se não separem os que estão unidos, mas antes se mantenham incorruptíveis?

Se, na realidade, Platão também aplica isto aos astros — é outra questão. Não deve, em todo o caso, admitir-se, sem mais nem mais, que esses globos luminosos, essas esferas que de dia e de noite espargem sobre a terra uma luz corporal, sejam seres vivos e que cada um possua a sua alma intelectual e bem-aventurada — o que ele também afirma muitas vezes de todo o Universo, que seria como que um imenso ser vivo que contém todos os seres vivos. Mas isso, como disse, é uma outra questão que, por ora, não pretendo discutir. Apenas achei por bem citar esta passagem contra os que se apelidam e vangloriam de serem platónicos mas que, por orgulho, têm vergonha do nome cristão, porque receiam que um título partilhado com o vulgo desonre o escol, tanto mais inchado quanto mais raro, dos que usam o *pallium* [3]. Procurando na doutrina cristã alguma coisa que possam criticar, atacam a eternidade dos corpos como se fosse contraditório entre si conseguir a beatitude da alma e pretender que esta esteja sempre no corpo, ligada como que um laço de dor. Todavia, Platão, seu fundador e seu mestre, menciona este dom concedido pelo Deus Supremo aos deuses que criou — o de jamais morrerem, isto é, de jamais serem separados dos corpos a que ele os uniu.

[3] *Pallium* — manto usado por pessoas categorizadas.

CAPÍTULO XVII

Contra os que afirmam não ser possível que os corpos terrestres se tornem incorruptíveis e eternos.

Pretendem estes ainda que os corpos terrestres não podem ser eternos, embora não duvidem de que a Terra inteira é o membro central e eterno de um dos seus deuses — não o Deus Supremo mas de um grande deus que mais não é que todo este Mundo. Efectivamente, o Deus Supremo fez-lhes o que eles julgam ser um segundo deus, isto é, o Mundo, que lhes parece deve ser preferido aos demais deuses, seus inferiores — Mundo este que consideram como um ser animado com alma racional ou intelectual, como eles asseguram, encerrada na mole imensa do seu corpo, e que pretendem seja composto dos quatro elementos dispostos e repartidos nos seus lugares próprios como membros do seu corpo. E para evitarem que morra um tão grande deus, pretendem ainda que a união destes membros seja indissolúvel e eterna. Portanto, se a Terra, como membro central de um ser vivo maior, é eterna, porque é que os corpos dos outros seres terrestres não hão-de ser eternos, se Deus assim quiser?

Mas é à Terra, respondem eles, que deve voltar a terra de que os animais terrestres tiraram o seu corpo. É necessário, acrescentam eles, que esses corpos se dissolvam e morram para voltarem assim à Terra imutável e eterna de que foram formados. Se alguém dissesse o mesmo do fogo, pretendendo que é preciso restituir ao fogo universal os corpos que dele saíram para se tornarem seres vivos celestes, não ruiria, digamos que devido à violência desta

discussão, a imortalidade prometida a tais deuses por Platão no discurso que atribui ao Deus Supremo? Se assim não acontece, será porque o não quer Deus, cuja vontade, como diz Platão, nenhuma força pode vencer? Mas então porque é que Deus não há-de poder proceder da mesma forma a respeito dos corpos terrestres já que, segundo Platão, Ele pode fazer com que não morra o que nasceu, com que se não dissolva o que está unido, com que a eles não volte o que dos elementos foi tirado, com que as almas estabelecidas nos corpos jamais abandonem os corpos e gozem com os corpos da imortalidade e da beatitude eterna? Porque é que não há-de poder fazer com que os próprios corpos terrestres não morram? Será que o poder de Deus não vai até onde crêem os cristãos, mas apenas até onde o permitem os platónicos? Não há dúvida, é bem certo, os filósofos foram capazes de conhecer os desígnios e o poder de Deus, mas os profetas, esses não! Bem ao contrário: — os profetas de Deus é que foram instruídos pelo Espírito de Deus para anunciarem a sua vontade quando lhe aprouve, ao passo que os filósofos, para o conhecerem, mais não têm que enganosas conjecturas humanas.

Não deviam deixar-se enganar, mais por contumácia do que por ignorância, a ponto de se contradizerem abertamente, ao sustentarem, com grande reforço de argumentos,

por um lado, que a alma, para se tornar bem-aventurada, deve evitar o corpo terrestre e mesmo qualquer corpo,

por outro lado, que os deuses têm almas felicíssimas, embora eternamente unidas a corpos: as dos deuses celestes, unidas a corpos de fogo; a do próprio Júpiter, que, para eles, é o Mundo, unida a todos os elementos puramente corporais cuja mole, toda ela, se eleva da Terra ao Céu. Julga Platão que esta alma irradia desde a mais íntima parte central da Terra, a que os Geómetras chamam *centron*, e, seguindo os ritmos musicais, se estende

em todas as direcções até aos mais altos confins do Céu. E assim este Mundo seria um ser animado, imenso, bem-aventurado, eterno; a sua alma possuiria a felicidade perfeita da sabedoria, sem abandonar o seu próprio corpo, e este, embora não simples mas formado de corpos tão numerosos e tão grandes, viveria dela eternamente, sem poder debilitá-la ou entorpecê-la.

Mas então, se eles permitem tais conjecturas, porque é que se recusam a admitir que a vontade e o poder divinos podem tornar imortais os corpos terrestres onde as almas, sem deles se separarem pela morte nem entorpecerem pelo peso, vivam eterna e felizmente? E porque é que atribuem isso aos deuses, vivos em corpos ígneos, e ao próprio Júpiter, rei deles, vivo em todos os elementos corpóreos? Se a alma para ser feliz tem que fugir de todo o corpo — então que os seus deuses fujam dos globos dos astros, que Júpiter fuja do Céu e da Terra; ou, se eles para isso não têm poderes, então que os considerem uns desgraçados! Mas não querem nem uma coisa nem outra; não se atrevem nem a conceder aos seus deuses a separação dos corpos, para que não pareça que adoram seres mortais, nem a privar esses deuses da sua beatitude, para não terem que confessar que tais deuses são infelizes. Não é, portanto, necessário fugir de todos os corpos para se obter a beatitude, mas fugir apenas dos corpos corruptíveis, molestos, gravosos e mortais; não é necessário fugir daqueles bons como os que a bondade de Deus modelou para os primeiros homens, mas apenas fugir daqueles corruptíveis, molestos, gravosos e mortais como os que assim se tornaram em castigo do pecado.



CAPÍTULO XVIII

Dizem os filósofos que os corpos terrestres não podem estar entre os celestes porque o seu peso natural os conduz à Terra.

Mas, dizem eles, pelo seu peso natural os corpos terrestres têm necessariamente de se manter na Terra ou a ela voltar; no Céu é que não podem estar. Os primeiros homens, é certo, viviam numa terra, coberta de bosques e de árvores de fruto, que recebeu o nome de Paraíso. Mas, como também a isto é preciso responder, quer por causa do corpo com que Cristo subiu ao Céu, quer por causa do que os santos terão na ressurreição — examinemos com um pouco mais de atenção a natureza desses pesos terrestres.

Com efeito, se a arte humana por certos processos faz boiar vasos feitos de metais que, se fossem postos na água, logo se afundariam — não será muito mais crível e muito mais eficaz o processo secreto de agir de Deus por cuja vontade omnipotente, diz Platão, pode não morrer o que nasceu, pode não se dissociar o que está unido? Todavia, não será a união do incorpóreo e do corpóreo muito mais admirável do que a união de qualquer corpo seja com que corpo for? Será que Deus não poderá conceder às massas terrestres que não caiam sob a pressão do seu peso e às almas perfeitamente felizes que coloquem onde quiserem e movam como quiserem, sem a menor dificuldade, o seu próprio corpo, terrestre, sem dúvida, mas doravante incorruptível? Quando os anjos tomam, onde lhes apraz, quaisquer animais terrestres e os colocam onde lhes apraz — teremos que pensar que eles não o fazem sem esforço ou que lhes sentem o peso? Porque não havemos

então de acreditar que os espíritos dos santos, tornados felizes e perfeitos, são capazes, mercê de um dom divino, de transportar os seus corpos para onde quiserem e de os deter sem a menor dificuldade? De facto, os corpos terrestres, como normalmente sentimos quando transportamos fardos, quanto mais volumosos tanto mais pesados são; e o peso de muitos deles oprime-nos mais que o peso de poucos. Todavia, a alma transporta com mais facilidade os membros robustos da sua carne, quando gozam de boa saúde, do que os emagrecidos pela doença. Para o que transporta outro, é mais pesado o corpo são e vigoroso do que o fraco e enfermo, e para mover e transportar o seu próprio corpo, é-se mais ágil quando a boa saúde lhe dá mais volume do que quando se está extenuado pela peste ou pela fome. Não é o peso da quantidade mas o equilíbrio do seu estado o que confere tal poder aos corpos terrestres, mesmo que sejam ainda corruptíveis e mortais. E quem será capaz de explicar com palavras a distância que separa aquilo a que chamamos saúde presente da imortalidade futura?

Não venham os filósofos argumentar com o peso dos corpos contra a nossa fé. Eu nem quero indagar porque é que eles rejeitam a possibilidade de um corpo terrestre estar no Céu, quando toda a Terra está suspensa no nada. Talvez se encontre um argumento mais ou menos verosímil recorrendo a esse centro do mundo para o qual convergem todos os corpos pesados. Mas, pergunto eu,

se os deuses menores, a quem Platão encarregou de fazerem, além dos outros animais terrestres, também o homem, puderam, como ele diz, tirar ao fogo a qualidade de queimar, deixando-lhe a de brilhar que pode ser emitida pelos olhos [1],

---

[1] A teoria de que o olho emitia um raio luminoso era admitida não só por Santo Agostinho mas também por muitos contemporâneos seus.

A este propósito v. R. Allers, *Illuminotion et vérités éternelles* em *Augustinus Magister*, I, p. 477 e seg.

se Platão atribui à vontade e ao poder de Deus Supremo que os nascidos não morram e que coisas tão diversas e dessemelhantes como são as corpóreas e as incorpóreas, unidas entre si, se não possam separar,

— porque havemos de ter dúvidas em reconhecer ao Deus Supremo o poder de subtrair à corrupção a carne do homem a quem confere a imortalidade, o poder de lhe conservar a sua natureza com a harmonia dos seus traços e dos seus membros e o poder de lhe tirar o estorvo do seu peso?

Mas da fé na ressurreição dos mortos e dos seus corpos imortais tratarei com mais cuidado, se Deus quiser, no fim desta obra.

CAPÍTULO XIX

Contra a doutrina dos que não crêem que os primeiros homens seriam imortais, caso não tivessem pecado, e afirmam a eternidade das almas separadas dos corpos.

Tratemos agora, conforme planeámos, dos corpos dos primeiros homens. A morte que não é boa senão para os bons, mas de todos é conhecida e não apenas de uns poucos inteligentes e crentes, e que consiste na separação da alma e do corpo em virtude da qual o corpo do ser animado que, como é evidente, vivia, como é também evidente, morre — a morte podia ter sido poupada aos homens se eles pelo pecado a não tivessem merecido. Não é lícito duvidar de que as almas dos defuntos justos e piedosos vivem em descanso; seria, porém, preferível para eles viverem com seus corpos sãos. Até mesmo os que sustentam que a maior felicidade consiste em se viver sem corpo, são desta opinião, assim se contradizendo a si próprios. De facto, nenhum deles se atraveria a pôr acima dos deuses imortais homens sábios mas já mortos ou a morrer, isto é, privados dos seus corpos ou prestes a deixá-los; todavia, foi a esses deuses que, segundo Platão, o Deus Supremo prometeu, como sendo o grande privilégio, uma vida indissolúvel, isto é, a eterna companhia dos seus corpos. Conforme entende o mesmo Platão, é para os homens um bem supremo (se tiverem passado esta vida piedosamente e como justos) o serem admitidos, após a separação dos seus corpos, no seio dos próprios deuses que nunca

deixarão os seus corpos, — mas de tal maneira que, como diz Vergílio, inspirando-se em Platão:

> *Olvidados do passado podem contemplar de novo a abóbada celeste. E de novo começam a desejar o regresso aos corpos* [1].

(Efectivamente, Platão pensa que as almas dos mortais não podem ficar sempre nos seus corpos, mas são deles separadas necessariamente pela morte; mas também não podem viver sempre sem os corpos. Sem cessar os homens passam alternativamente da vida à morte e da morte à vida). Mas os sábios têm uma sorte diferente da dos outros homens: são transportados ao Céu após a morte para aí descansarem durante algum tempo, cada um no astro que lhe convém; depois, esquecidos das suas misérias passadas e vencidos pelo desejo de terem um corpo, voltam aos trabalhos e aos sofrimentos dos mortais. Quanto aos que levaram uma vida insensata, esses voltam imediatamente a corpos de homens ou de animais, conforme os seus méritos.

A condição tão dura submeteu Platão até as almas boas e sábias, às quais não foram atribuídos corpos com que tivessem que viver sempre na imortalidade, de maneira que não podem permanecer nos corpos nem viver sem eles em eterna pureza. Como referimos nos livros anteriores, Porfírio, já nos tempos cristãos, envergonhou-se desta doutrina platónica. Não só excluiu das almas humanas os corpos dos irracionais, mas também quis libertar dos vínculos corpóreos as almas dos sábios, de maneira que, «fugindo de todo o corpo», sejam retidas junto do Pai numa felicidade sem fim. Para que não parecesse que era vencido por Cristo, que promete aos santos uma vida perpétua, também ele colocou em eterna felicidade as almas purificadas sem qualquer regresso às antigas misérias; mas, para combater a Cristo, negou a ressurreição de corpos

---

[1] *Scilicet inmemores supera ut convexa revisant.*
Rursus et inciant in corpora velle reverti.
Vergílio, *Eneida*, VI, 750-751.

incorruptíveis e sustentou que as almas viveriam eternamente sem corpos terrestres, mesmo sem qualquer corpo. Mas esta opinião, valha o que valer, não o levou a proibir pelo menos que se prestasse culto religioso aos deuses corporais. Porque procedeu assim senão porque não considerou as almas, embora já desligados do corpo, como superiores aos deuses? Se, portanto, estes filósofos não ousam — julgo que jamais o ousarão — preferir as almas humanas aos deuses bem-aventurados, mas dotados de corpos eternos, porque considerarão eles absurda a nossa fé cristã que ensina que

não só os primeiros homens, criados para não serem separados dos seus corpos pela morte, se não pecassem, deveriam, em recompensa da sua obediência, ser dotados de imortalidade de maneira a viverem eternamente nos seus corpos,

mas também que os santos hão-de ter na ressurreição os mesmo corpos com que aqui penaram, de modo que à sua carne não pode sobrevir corrupção ou dificuldade alguma, nem dor ou desventura alguma pode acontecer à sua felicidade?

CAPÍTULO XX

A carne dos santos, que agora repousa na esperança, será restabelecida numa condição melhor do que foi a dos primeiros homens antes do pecado.

Por isso as almas dos santos defuntos não têm agora como pesada a morte que os separou de seus corpos porque a sua carne repousa na esperança, quaisquer que tenham sido os ultrajes recebidos quando já estavam sem sensibilidade. Não é devido ao esquecimento, como pareceu a Platão, que elas desejam os seus corpos, mas é antes porque se recordam da promessa feita por Aquele que a ninguém engana e que até a integridade dos cabelos lhes garantiu que eles esperam ardente e pacientemente a ressurreição dos corpos, nos quais sentiram tantas provas que não voltarão mais a sentir. Se, de facto, elas não odiaram a sua carne ao refrearem-na em nome dos direitos do espírito, quando na sua fraqueza ela se opunha ao espírito, — quanto mais a amam elas ao pensarem que até ela será espiritual! Assim como o espírito que serve a carne é, de certo modo, considerado «carnal», assim também será considerada «espiritual» a carne, não porque ela se venha a transformar em espírito como alguns concluem do que está escrito:

> *Semeia-se um corpo animal, ressuscitará um corpo espiritual* [1],

mas porque ela obedecerá ao espírito com total e maravilhosa facilidade ao ponto de nisso encontrar a alegria defi-

---

[1] *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.*
1 Cor., XV, 42.

nitiva duma indissolúvel imortalidade: já não experimentará a doença, nem a corruptibilidade, nem o entorpecimento.

O corpo não será já o que é agora quando goza de saúde, nem será mesmo o que foi nos primeiros homens antes do pecado. Estes, embora não viessem a morrer se não tivessem pecado, utilizavam-se, porém, de alimentos como homens que eram em corpos não espirituais mas ainda animais e terrestres. A vetustez não os envelheceria até os levar fatalmente à morte (este estado de vida era-lhes maravilhosamente concedido pela graça de Deus, mediante a árvore da vida que estava no meio do Paraíso junto com a árvore proibida). Tomava, porém, outros alimentos com excepção daquela árvore que lhes tinha sido proibida, — não porque isso fosse um mal, mas porque era preciso recomendar o bem da pura e simples obediência que é a grande virtude da criatura racional submetida ao Criador, seu Senhor. De facto, quando em nada de mau se tocava, com certeza que se se tocasse no que era proibido, só a desobediência é que constituia pecado.

Alimentavam-se, portanto, dos outros frutos que comiam para evitarem aos seus «corpos animais« os sofrimentos da fome e da sede. Saboreavam os frutos das árvores da vida para evitarem que a morte surgisse surrateiramente, mesmo no termo duma longa velhice. Era como se as outras servissem de alimento e esta de sacramento; como se a árvore da vida representasse no Paraíso terrestre o que é no espiritual, isto é, no paraíso inteligível da mente, a Sabedoria de Deus da qual está escrito:

Para quem a abraça é uma árvore da vida [2].

[2] *Lignum vitae est amplectentibus eam.*
Prov., III, 18.

CAPÍTULO XXI

O Paraíso onde estiveram os primeiros homens simboliza, sem dúvida, realidades espirituais, contanto que se salvaguarde a verdade histórica acerca do lugar corporal.

Alguns reduzem a um sentido espiritual tudo o que, com verdade, a Escritura Sagrada conta do próprio Paraíso onde viveram os primeiros homens, pais do género humano. Para eles essas árvores e plantas frutíferas convertem-se em virtudes e hábitos de vida, como se nada de visível ou de corpóreo aí houvesse e tudo tenha sido dito ou escrito para figurar realidades da mente. Como se o Paraíso não pudesse ter sido corporal só porque pode ser também entendido num sentido espiritual; como se não tivessem existido duas mulheres — Agar e Sara — com dois filhos de Abraão, um nascido da escrava e outro da mulher livre, só porque, segundo o Apóstolo, elas figuram os dois testamentos; ou então que da pedra percutida por Moisés nenhuma água teria jorrado, só porque se pode ver nisso a figura de Cristo, conforme o mesmo Apóstolo diz

Mas a pedra era Cristo [1].

De facto nada impede que se veja — no Paraíso: a vida dos bem-aventurados;

— nos seus quatro rios: as virtudes da prudência, da fortaleza, da temperança e da justiça;

— nas suas árvores: todas as ciências úteis;

---

[1] *Petra autem erat Christus.*
I Corínt., X, 4.

— nos frutos dessas árvores: os costumes dos homens piedosos;

— na árvore da vida: a própria sabedoria, mãe de todos os bens;

— na árvore da ciência do bem e do mal: a experiência do mandamento violado. Realmente, a pena que Deus infligiu aos pecadores é, efectivamente, boa por ser justa, mas não é para seu bem que o homem a experimenta.

Tudo isto se pode entender ainda melhor na Igreja, como outros tantos sinais proféticos de acontecimentos futuros:

assim o Paraíso — seria a própria Igreja, como se lê no Cântico dos Cânticos;

os quatro rios do Paraíso — seriam os quatro Evangelhos;

as árvores frutíferas — os santos;

os frutos — as suas boas obras;

a árvore da vida — o Santo dos Santos, isto é, Cristo;

a árvore da ciência do bem e do mal — o livre arbítrio. É que, realmente, o homem, depois de ter desprezado a vontade divina, não pode fazer de si próprio mais do que um uso pernicioso, e aprende assim quão diferentes são o apego ao bem comum e a complacência no bem próprio. Efectivamente, amando-se a si próprio, a si próprio se entrega e, por isso, cheio de terror e de tristeza, canta com o salmista, se está consciente dos seus males:

Voltando a si, a minha alma perturba-se[2];

e já arrependido exclama:

Em ti depositei a minha fortaleza[3].

Nada há que impeça estas e outras semelhantes interpretações espirituais do Paraíso, se as houver, contanto que se creia fielmente na verdade histórica dos factos apresentados pela narrativa.

---

[2] *Ad me ipsum turbata est anima mea.*
Salmo XLI, 7.

[3] *Fortitudinem meam ad te custodiam.*
Salmo LVIII, 10.

CAPÍTULO XXII

Depois da ressurreição os corpos dos santos serão espiritualizados, sem que a carne se transforme em espírito.

Depois da ressurreição os corpos dos justos de mais nenhuma árvore terão necessidade para não morrerem de doença ou de extrema velhice, nem de qualquer alimento corporal com que satisfaçam a necessidade de comer ou de beber. Estarão revestidos de um seguro e inviolável privilégio de imortalidade de forma que só comerão se quiserem mas não serão a isso constrangidos. Isso também os anjos o fizeram, aparecendo sob uma forma visível e palpável — não porque tivessem fome mas porque o puderam e quiseram para se adaptarem aos homens, humanizando o seu ministério (porque não é de crer que, quando os homens lhes dispensavam hospitalidade, só na aparência é que comiam), embora tenha parecido àqueles que ignoravam a sua qualidade de anjos que eles comiam, como nós, por necessidade. Daí o que disse o anjo no livro de Tobias:

Víeis-me comer, mas era com os vossos olhos que me víeis [1],

isto é, «julgáveis que eu tomava o alimento por necessidade de refazer o corpo como vós fazeis». Talvez para os anjos haja uma explicação mais aceitável. Mas a nossa fé

---

[1] *Videbatis me manducare, sed visu vestro videbatis.*
Tobias, XII, 19.

cristã não duvida, acerca do Salvador, de que Ele, mesmo depois da ressurreição comeu e bebeu com os seus discípulos, em carne de certo espiritual mas verdadeira carne. Na verdade, o que a tais corpos será tirado, não é a faculdade, mas a necessidade de beber e de comer. Segue-se disto que eles serão espirituais, não porque deixarão de ser corpos, mas porque subsistirão graças à vida do espírito.

CAPÍTULO XXIII

Que se deve entender por *corpo animal* e *corpo espiritual*; e quais são os que morrem em Adão e os que são vivificados em Cristo.

Assim como se chama «corpos animais» aos corpos que ainda não têm o «espírito vivificante» mas têm uma «alma vivente» (sem, contudo, serem almas nos corpos) — assim também aos corpos ressuscitados se chama «corpos espirituais». Longe de nós, porém, crermos que sejam espíritos! Serão corpos com uma substância de carne, mas que não sofrerão, graças ao espírito vivificante, a menor corrupção ou o entorpecimento da carne. O homem já não será então terrestre mas celeste, não porque o seu corpo, feito da terra, deixe de ser o mesmo, mas porque um dom celeste o tornará apto a habitar mesmo no Céu, sem mudar de natureza, mas sim de qualidade. Mas o primeiro homem terrestre, porque tirado da terra, foi criado com «alma vivente» e não com «espírito vivificante» — o que lhe estava reservado como prémio da sua obediência. O seu corpo tinha necessidade de comida e de bebida para não sofrer de fome e de sede. Estava garantido contra uma morte fatal, não por absoluta e indissolúvel imortalidade, mas pela árvore da vida que também o mantinha na flor da juventude; mas não há dúvida de que não era um corpo espiritual mas animal, sem, contudo, estar destinado à morte se o homem, pecando, não tivesse incorrido na condenação de que Deus o tinha ameaçado. Sem que lhe fossem negados os alimentos fora do Paraíso, ficou, porém, privado da árvore da vida e entregue ao tempo e à

velhice, para acabar os dias de uma vida que, se não tivesse pecado, podia ser perpétua no Paraíso, embora com corpo animal, até que, graças ao prémio da obediência, chegasse a ser espiritual.

É por isso que — mesmo considerando esta morte manifesta que separa a alma do corpo como referida também nestas palavras que Deus proferiu:

> *No dia em que dele comerdes, é de morte que haveis de morrer*[1],

— não deve parecer absurdo que esta separação do corpo não tenha tido lugar no próprio dia em que comeram do alimento proibido e mortífero. É certo que, desde esse dia, a sua natureza se deteriorou e ficou viciada e, pela justíssima privação da árvore da vida, surgiu neles a fatalidade da morte corporal com a qual nós nascemos. É por isso que o Apóstolo não diz «o corpo deve morrer por causa do pecado», mas diz:

> *Realmente, o corpo morreu por causa do pecado, mas o espírito é vida por causa da justiça*[2].

E acrescenta:

> *Se o Espírito daquele que ressuscitou Cristo dos mortos habita em vós, o que ressuscitou Cristo dos mortos vivificará também os vossos corpos mortais pelo seu Espírito que habita em vós*[3].

O corpo estará, portanto, então, com um «espírito vivificante», ao passo que agora está com uma «alma vivente»; e, todavia, o Apóstolo chama-lhe já morto porque já está sujeito à fatalidade da morte. Mas outrora estava com

---

[1] *Qua die ederitis ex illo, morte moriemini.*
Gén. II, 17.

[2] *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vita est propter justitiam.*
Rom., VIII, 10.

[3] *Si autem spiritus ejus, qui suscitavit Christum a mortuis, habitat in vobis: qui suscitavit Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra per inhabitantem spiritum ejus in vobis.*
Rom., VIII, 11.

uma «alma vivente» sem estar com um «espírito vivificante» e, contudo, não seria correcto chamar-lhe «morto» porque só o pecado poderia sujeitá-lo à fatalidade da morte. Assim, ao dizer:

Adão, onde estás[4]*?*

Deus referiu-se à morte da alma — a morte que surge quando ele a abandona; e ao dizer:

És terra e voltarás à terra[5],

referiu-se à morte do corpo — a morte que se verifica quando a alma o deixa. Por isso é de crer que nada disse da morte «segunda», que quis que se mantivesse secreta para a anunciar no Novo Testamento, no qual ela é abertamente anunciada. Era preciso, antes de tudo, que a «primeira morte», comum a todos, fosse revelada como proveniente do pecado que se tornou a todos comum pelo facto de um só; mas a «segunda morte» não é comum a todos pois dela se exceptuam aqueles

que, segundo decisão sua, (Deus) chamou, previu e predestinou a[6],

como diz o Apóstolo,

tornarem-se conformes com a imagem de seu Filho, para que este Filho fosse o primogénito de muitos irmãos[7].

A todos estes preservou a graça de Deus, pelo Mediador, da segunda morte. Como diz o Apóstolo, foi num corpo animal que o primeiro homem foi feito. Querendo, de facto, distinguir o corpo animal, que temos agora, do corpo espiritual, que teremos na ressurreição, diz:

Foi semeado na corrupção, ressuscitará na incorruptibilidade;

---

[4] *Adam, ubi es?*
Gén., III, 9.

[5] *Terra es et in terram ibis.*
Gén., III, 19.

[6] *qui secundum propositum vocati sunt, quos ante praescivit et praedestinavit.*
Rom., VIII, 28-29.

[7] *Conformes imaginis filii sui ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.*
Ib.

foi semeado na ignomínia, ressuscitará na glória;
foi semeado na debilidade, ressuscitará na pujança;
foi semeado corpo animal, ressuscitará corpo espiritual[8].

Para o provar declara:

Se há um corpo animal, também haverá um corpo espiritual[9].

e para mostrar o que é um corpo animal, acrescenta:

Assim está escrito: o primeiro homem Adão foi feito numa alma vivente[10].

Quis, portanto, mostrar desta forma o que é o corpo animal, embora do primeiro homem, chamado Adão, quando pelo sopro de Deus uma alma lhe foi criada, a Escritura não tenha dito: «Ele foi feito num corpo animal» mas

O homem foi feito numa alma vivente[11].

Portanto, com o que está escrito:

O homem foi feito numa alma vivente[11],

quis o Apóstolo designar o corpo animal do homem.

Como se há-de entender o «espiritual», declara-o, dizendo:

O novo Adão em espírito vivificante[12],

designando, sem sombra de dúvida, Cristo, que, ressusci-

---

[8] *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione;*
seminatur in contumelia, surget in gloria;
seminatur in infirmitate, surget in virtute;
seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.
I Corínt., XV, 42-44.

[9] *Si est corpus animale, est et spiritale.*
I Corínt., XV, 45.

[10] *Sic et scriptum est: Factus est primus homo in animam viventem.*
Ib.

Sic et scriptum est: Factus est primus homo in animam viventem.
Ib.

[11] *Factus est homo in animam viventem.*
Ib.

[12] *Novissimus Adam in Spiritum vivificantem.*
Ib.

tado dos mortos, já não morrerá mais. Até que acaba por dizer:

O primeiro não é o espiritual mas o que é animal; depois é que vem o corpo espiritual [13].

Mostra aqui muito mais claramente que pretendeu designar o corpo animal ao falar do primeiro homem feito em alma vivente, e o corpo espiritual ao dizer:

O novo Adão em espírito vivificante [12].

Em primeiro lugar há, efectivamente, o corpo animal — o do primeiro Adão — posto que não destinado a morrer, salvo se pecasse; e é também o que nós temos agora, degradado e viciado na sua natureza ao ponto de ficar sujeito, após o pecado, à fatalidade da morte. (Foi tal corpo que o próprio Cristo se dignou assumir primeiro por nós, não por imposição da fatalidade, mas por poder da vontade). Em seguida vem o corpo espiritual, como aconteceu já, primeiro em Cristo, nossa cabeça, e como continuará a acontecer nos seus membros na ressurreição derradeira dos mortos.

Depois o Apóstolo estabelece a evidentíssima diferença entre estes dois homens ao dizer:

O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre; o segundo vem do céu. Tal o terrestre, tais também os terrestres; tal o celeste, tais também os celestes. E da mesma forma que nós revestimos a imagem do terrestre, revistamos também a imagem daquele que vem do céu [14].

O que o Apóstolo assim afirma é o que agora se opera em nós, conforme o sacramento da regeneração. como diz algures:

---

[13] *Sed non primum quod spiritale est, se quod animale, postea spiritale.*
I Coríint., XV, 46.

[14] *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo. Qualis terrenus, talis et terreni; qualis caelestis, tales et caelestes. Et quo modo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem ejus, qui de caelo est.*
I Coríint., XV, 47-49.

Todos vós que em Cristo fostes baptizados, de Cristo vos revestistes [15];

mas a realidade terá lugar quando o que em nós há de animal ao nascermos, se torne espiritual ao ressuscitarmos. Para usarmos das suas próprias palavras,

é na esperança que somos salvos [16].

Vestimo-nos da imagem do homem terrestre pela transmissão da prevaricação e da morte que a geração nos proporciona. Mas revestimos a imagem do homem celeste pela graça do perdão e da vida perpétua que nos subministra a regeneração através do único Mediador de Deus e dos homens — o homem Jesus Cristo. É a Este que o Apóstolo quer designar por «homem celeste», porque veio do Céu para revestir um corpo de mortalidade terrena que revestiria de imortalidade celeste. Também chama «celestes» aos outros homens, mas é porque eles se tornam seus membros pela graça, para formarem com Ele um só Cristo, como a cabeça e o corpo. É o que ele ainda mais claramente expõe na mesma epístola:

Por um homem veio a morte e por um homem veio a ressurreição dos mortos. Assim como todos morrem em Adão, assim todos serão vivificados em Cristo [17].

Sê-lo-ão doravante num corpo espiritual que estará «num espírito vivificante»; não porque todos os que morrem em Adão hão-de ser membros de Cristo (realmente um grande número deles será ferido eternamente de segunda morte) — mas porque a repetição da palavra «todos» *(omnes)* quer dizer que, assim como ninguém morre em

---

[15] *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.*
Gálatas, III, 27.

[16] *Spe salvi facti sumus.*
Rom., VIII, 24.

[17] *Per hominem mors, et per hominem ressurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur.*
I Corínt., XV, 21-22.

seu corpo mortal senão em Adão, assim também ninguém é vivificado no corpo espiritual senão por Cristo.

Longe de nós, pois, o pensamento de que na ressurreição teremos um corpo idêntico ao do primeiro homem antes do pecado. Nem o dito:

Tal o terrestre, tais também os terrestres [18]

se deve entender do estado produzido pelo pecado. Realmente, não se deve pensar que, antes do pecado, o corpo do homem era espiritual e que, devido ao pecado, se transformou em corpo animal. De facto, pensar assim seria prestar pouca atenção às palavras de tão grande mestre *(doctor)* que declara:

Se há um corpo animal, também haverá um corpo espiritual [9];

Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito numa alma vivente [10].

Porventura aconteceu isto depois do pecado, sendo para esta primeira condição do homem que o bem-aventurado Paulo apela, com o testemunho da lei, para explicar o corpo animal?

---

[18] *Qualis terrenus, tales et terreni.*
I Corínt., XV, 47-49.

CAPÍTULO XXIV

Como se deve entender quer o sopro de Deus pelo qual o primeiro homem foi feito *em alma vivente,* **quer aquele que o Senhor emitiu ao dizer aos seus discípulos:** *Recebei o Espírito Santo.*

Têm também procedido inconsideravelmente os que, na passagem em que se lê:

Deus soprou sobre a sua face um espírito de vida e foi feito o homem numa alma vivente [1],

são de parecer que não foi dada então ao primeiro homem a alma, mas que foi vivificada pelo Espírito Santo a que ele já tinha. Impressiona-os o facto de o Senhor Jesus, depois de ter ressuscitado dos mortos, ter soprado sobre os seus discípulos, dizendo:

Recebei o Espírito Santo [2].

Julgam ter acontecido agora algo semelhante ao que aconteceu então, como se o evangelista tivesse acrescentado: «E foram feitos em almas viventes». Se ele tivesse dito isto, tal significaria, na nossa opinião, que o Espírito de Deus é, de certa maneira, a vida das almas e que, sem Ele, as almas racionais devem ser tidas por mortas, mesmo quando a sua presença parece vivificar os corpos. Mas não

---

[1] *Inspiravit Deus in faciem ejus spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem.*

Gén., II, 7.

[2] *Accipite Spiritum Sanctum.*

João, XX, 22.

foi o que aconteceu quando o homem foi criado. Atestam-no suficientemente as palavras do livro deste teor:

E formou Deus o homem do pó da terra [3],

— o que alguns, para maior clareza, traduzem assim: «Deus formou o homem do barro da terra», porque, mais acima, fora dito:

Uma fonte jorrava da terra e regava-lhe toda a superfície [4],

— o que podia designar o barro feito duma mistura de terra e de água. De facto, depois de ter sido dito isto, segue-se logo:

E formou Deus o homem do pó da terra [3],

como vem nos códices gregos dos quais foi a Escritura traduzida para a língua latina. Não interessa para o caso que se traduza a palavra grega ἔπλασεν por criou (*formavit*) ou por modelou (*finxit*), embora «modelou» seja o termo mais apropriado. Mas para evitar equívocos, houve quem preferisse «criou» (*formavit*) porque prevaleceu na língua latina o costume de utilizar *fingere* (modelar, fingir) na composição de ficções mentirosas. É, portanto, este homem, formado do pó da terra ou de barro (isto é, de pó molhado), este homem, digo eu, «pó tirado da terra», como expressamente relata a Escritura, é que foi feito corpo animal, como o ensinou o Apóstolo, quando recebeu uma alma:

E foi feito este homem numa alma vivente [5],

isto é, este pó assim modelado foi dotado de alma vivente.

Ele já tinha uma alma, dirão, sem o que não se chamaria homem — porque homem não é corpo só nem alma só, mas o composto de corpo e alma. Realmente, a verdade é que a alma não é o homem todo mas a sua parte

---

[3] *Et formavit Deus hominem pulverem de terra.*
Gén., II, 7.

[4] *Fons autem ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae.*
Gén., II, 7-6.

[5] *Et factus est iste homo in animam viventem.*
I Coríntt., XV, 45.

melhor; nem o corpo é o homem todo mas a sua parte inferior. É ao conjunto de ambos que se dá o nome de homem; mas as partes não perdem este nome mesmo quando se fala só de cada uma. Quem é que, realmente, se coíbe de dizer, conforme certa regra da conversação de todos os dias: «Aquele homem morreu e agora está em repouso ou no sofrimento» — embora isto só da alma se possa dizer? Ou então: «Este homem foi sepultado em tal ou tal lugar» — embora isto só do corpo se possa entender? Quererão eles dizer que não é assim que a Sagrada Escritura costuma falar? Bem ao contrário — também ela nisto está de acordo connosco pois, mesmo quando as duas partes estão unidas e o homem vive ainda, dá ela a cada uma das partes o nome de homem: chama à alma «homem interior» e ao corpo «homem exterior», como se fossem dois, embora o homem seja uma e outra parte ao mesmo tempo. Mas convém compreender em que sentido se diz que o homem é a «imagem de Deus», e que é «terra e à terra voltará». A primeira expressão refere-se à alma racional dada ao homem, isto é, ao corpo do homem pelo sopro de Deus ou, se se prefere expressão mais adequada, pela inspiração de Deus; a segunda refere-se ao corpo tal qual foi formado por Deus a partir do pó, ao qual se deu a alma para dele fazer um corpo animado, isto é, um homem dotado de alma vivente.

Por isso, quando o Senhor soprou dizendo:

Recebei o Espírito Santo [2]

quis assim dar a entender que o Espírito Santo não é apenas o Espírito do Pai mas também o Espírito de seu Filho único. Realmente, o mesmo Espírito é Espírito do Pai e Espírito do Filho, formando-se com ele a Trindade — Pai, Filho e Espírito Santo — que não é uma criatura mas o Criador. Este sopro corporal saído de uma boca de carne, não é de facto nem a substância nem a natureza do Espírito Santo, mas antes, como já disse, um sinal destinado a fazer compreender que o Espírito Santo é comum ao Pai e ao Filho, porque não tem um cada um, mas ambos um só

Espírito. Mas este Espírito sempre foi denominado nas Sagradas Escrituras com a palavra grega πνεῦμα. Foi assim que Jesus lhe chamou na passagem que o designou pelo sopro da sua boca humana, ao confessá-lo aos seus discípulos. E em nenhuma passagem das divinas palavras o vejo nomeado de outra maneira. Mas onde se lê:

> *E Deus modelou o homem no pó tirado da terra e soprou ou «inspirou» na sua face um espírito de vida*[6],

o grego não diz πνεῦμα, como costuma chamar-se ao Espírito Santo, mas πνοήν aplicado mais às vezes à criatura do que ao Criador. Daí preferirem chamar-lhe alguns latinos, para marcarem as diferenças de sentido, não *Spiritus,* mas flatus (sopro). É mesmo esta a palavra grega que se encontra na passagem de Isaías em que Deus diz:

> *Eu fiz o sopro todo*[7]

para significar sem dúvida toda a alma. Assim, a palavra grega πνοή foi traduzida para latim ora por *flatus* (sopro) ou por *spiritus* (espírito), ora por *inspiratio* (inspiração) ou *aspiratio* (aspiração), mesmo quando se trata de Deus. Mas a palavra πνεῦμα traduz-se sempre por *Spiritus* quer se trate do homem (do qual diz o Apóstolo

> *Qual dos homens sabe o que é o homem a não ser o espírito do homem que nele está?*[8])

quer se trate de animal (como está escrito no livro de Salomão:

> *Quem sabe se o espírito do homem sobe alto até ao céu e se o espírito do animal desce baixo até à terra*[9]*?*),

---

[6] *Et finxit Deus hominem pulverem de terra et insufflavit sive inspiravit in faciem ejus spiritum vitae.*
Gén., II, 7.

[7] *Omnem flatum ego feci.*
Isaías, LVII, 16.

[8] *Quis enim scit hominum quae sunt hominis, misi spiritus hominis qui in ipso est?*
I Corínt., II, 11.

[9] *Quis scit si spiritus homininis ascendat sursum in caelum et spiritus pecoris descendat deorsum in terram?*
Eccl., III, 21.

quer se trate desse espírito corpóreo que também se chama vento (*ventus*) (porque é ao vento que o Salmo se aplica ao cantar:

> *O fogo, o granizo, a neve, o gelo, o vento da tempestade*[10]),

quer finalmente se trate, não já da criatura mas do Criador, como aquilo de que o Senhor falou no Evangelho:

> *Recebei o Espírito Santo*[2],

ao designá-lo como o sopro da boca do seu corpo — e quando diz:

> *Ide, baptizai todos os povos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*[11]

onde está assinalada, da forma mais perfeita e mais evidente, a própria Trindade — e nestas palavras:

> *Deus é Espírito*[12]

e em muitas outras passagens das Sagradas Escrituras. Em todos estes testemunhos das Escrituras lemos em grego, não πνοήν mas πνεῦμα e em latim, não *flatus* mas *spiritus*. Também, quando está escrito *inspiravit* (inspirou) ou, para falar com mais propriedade, «*insuflavit* (insuflou) na sua fronte um espírito de vida», — se o grego, em vez de πνοήν, como lá se lê, tivesse empregado πνεῦμα, nem mesmo assim seríamos obrigados a entender por tal palavra o Espírito Criador que na Trindade se chama propriamente Espírito Santo, já que a palavra πνεῦμα, como disse, é manifesto que se costuma aplicar tanto à criatura como ao Criador.

Mas ao dizer «espírito», replicam, a Escritura não acrescentaria «de vida» se não quisesse designar o Espírito

---

[10] *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis.*
Salmo CXLVIII, 8.

[11] *Ite, baptizate (omnes) gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*
Mat., XXVIII, 19.

[12] *Deus Spiritus est.*
João, IV, 24.

Santo; e ao dizer «o homem tornou-se alma», não teria acrescentado «vivente» se não quisesse significar esta vida da alma que lhe é divinamente comunicada pelo dom do Espírito Santo. Porque se a alma vive, continuam, duma vida que lhe é própria, que necessidade há de acrescentar «vivente» senão para designar a vida que lhe é dada pelo Espírito Santo? Que mais é isto senão tratar de defender com demasiada diligência conjecturas humanas e examinar com negligência as Sagradas Escrituras? Sem ir mais longe — custaria muito ler um pouco mais à frente, no mesmo livro:

Produza a terra a alma vivente [13]

quando foram criados todos os animais terrestres? E a seguir, passados alguns capítulos — custaria muito trabalho tomar atenção ao que está escrito nesse mesmo livro:

Tudo o que tinha espírito de vida e todo o ser que habitava na terra morreu [14]

para dizer que todos os seres que viviam sobre a terra morreram no dilúvio? Se, portanto, nós encontramos uma alma vivente e um espírito de vida mesmo nos animais, segundo a linguagem habitual da Sagrada escritura, se na dita passagem em que está escrito:

Tudo o que tinha espírito de vida [15],

o grego não traz πνεῦμα, mas πνοήν porque não diremos nós: que necessidade havia de acrescentar *vivente* uma vez que a alma não pode viver se não vive? Ou que necessidade há de acrescentar *de vida* à palavra *espírito?* Mas compreendemos que, pelas palavras *alma vivente* e *espírito de vida,* a Escritura falou à sua maneira para designar os animais, isto é, os viventes corporais dotados, graças à alma,

---

[13] *Producat terra animam viventem.*
Gén., I, 24.

[14] *Et omnia, quae habent spiritum vitae, et omnis, qui erat super aridam, mortuus est.*
Gén., VII, 26.

[15] *Omnia quae habent spiritum vitae.*
Gén., VII, 26.

de um princípio evidente de sensibilidade corporal. Mas na formação do homem esquecemo-nos de que a Escritura conserva a sua maneira habitual de falar. Ela quer-nos sugerir dessa forma que — tendo recebido uma alma racional, não produzida da terra e da água como as carnes, mas criada pelo sopro de Deus — o homem não deixou de ser feito para viver num corpo animal graças à alma que nele vive, à maneira dos outros animais dos quais disse:

Produza a terra a alma vivente [13].

Deles disse também que eles possuem o espírito de vida, mas o grego traz aqui πνοήν e não πνεῦμα, exprimindo com tal nome, evidentemente, não o Espírito Santo mas a alma deles.

Mas por sopro de Deus, dizem, entende-se o que sai da boca de Deus e, se o tomamos pela alma, segue-se que esta forma uma só e mesma substância com aquela sabedoria que diz:

Eu saí da boca do Altíssimo [16].

Na verdade, a sabedoria não diz que é um sopro de Deus, mas que saiu da sua boca. Assim como nós podemos, quando sopramos, expelir um sopro sem o formarmos da nossa natureza de homens, mas recebendo pela inspiração e expelindo pela expiração o ar que nos envolve, — assim também Deus omnipotente pode emitir um sopro, tirado, não da sua natureza nem de uma criatura existente, mas de nada, e fazê-lo passar para o corpo do homem, inspirando-o nele ou, como muito bem foi dito pela Escritura, insuflando-o — sopro incorpóreo emitido pelo Incorpóreo, mas mutável vindo do Imutável porque é criatura que vem do Criador. Todavia, para que os que querem falar da Escritura sem terem em conta a sua maneira de dizer aprendam que ela não faz sair da boca de Deus apenas o

---

[16] *Ego ex ore Altissimi prodii.*
Ecles., XXIV, 5.

que é uma mesma natureza com ele, que leiam ou ouçam a palavra escrita de Deus:

Porque és morno, nem quente nem frio, vou lançar-te da minha boca[17].

Nenhum motivo há, portanto, para resistirmos ao Apóstolo que tão claramente fala quando, ao distinguir o corpo espiritual do corpo animal — aquele que nós teremos mais tarde e o que hoje temos —, diz:

Semeia-se um corpo animal — ressuscita um corpo espiritual; se há um corpo animal, também há um corpo espiritual; está assim escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito em alma vivente. O último Adão em espírito vivificante.

Mas, o primeiro não foi o espiritual, mas o animal; depois é que vem o que é espiritual.

O primeiro homem, saído da terra, é terrestre, o segundo é do céu. Tal como é o terrestre, assim são também os terrestres; e assim como é o celeste, assim também são os celestes. E assim como nos revestimos da imagem do terrestre, revistamo-nos também da imagem d'Aquele que é do céu[18].

Já acima falámos de todas estas palavras do Apóstolo.

Portanto, o corpo animal — em que diz o Apóstolo ter sido feito Adão, o primeiro homem — foi criado em tal estado que, não estando de todo isento da morte, de facto não viria a morrer se não pecasse: é que aquele que o espírito vivificante tornar espiritual e imortal — esse ficará de todo livre da morte. Da mesma forma a alma foi

---

[17] *Quoniam tepidus es et neque calidus neque frigidus, incipiam te reicere ex ore meo.*

Apoc., III, 16.

[18] *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale; si est corpus animale, est et spiritale; sic et scriptum est: factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in Spiritum vivificantem. Sed non primum quod spiritale est, sed quod animale, postea spiritale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo. Qualis terrenus, tales et terreni, et qualis caelestis, tales et caelestes. Et quo modo induimus imaginem terreni, induamus et imanginem ejus qui de caelo est.*

I Corínt., XV, 44-50.

criada imortal e — embora morta pelo pecado que a priva de uma certa vida, isto é, da vida do Espírito de Deus com a qual podia viver na sabedoria e na beatitude — conserva, todavia, a sua vida própria, miserável embora, porque foi criada imortal. Da mesma forma, ainda, também os anjos desertores: embora sob certo aspecto estejam mortos porque, ao pecarem, abandonaram a fonte da vida que é Deus, se tivessem bebido dessa fonte teriam podido viver na sabedoria e na beatitude, — todavia, não puderam morrer, no sentido de que não deixaram de viver e de sentir, porque foram criados imortais. E assim, depois do juízo final, serão precipitados na segunda morte, sem que nem lá cesse a vida, pois, quando estiverem nos tormentos, não deixarão também de sentir. Mas os homens que pertencem à graça de Deus, concidadãos dos santos anjos que se mantêm na vida bem-aventurada, de tal forma serão revestidos de corpos espirituais que não mais pecarão nem morrerão; e a imortalidade de que serão revestidos, como a dos anjos, não poderá ser-lhes arrebatada pelo pecado. Permanece a natureza da carne, é certo, mas sem resquícios de corruptibilidade nem de entorpecimento carnal.

Segue-se, porém, uma questão que, com a ajuda do Senhor Deus da verdade, tem que ser tratada e resolvida. Se a paixão dos membros desobedientes nasceu nos primeiros homens do pecado de desobediência, quando a graça divina os abandonou;

se, em seguida, abriram os olhos para a sua nudez, isto é, repararam nela com mais curiosidade;

se, por causa do impudico movimento que resistia à liberdade da vontade, taparam as regiões pudendas:

— como é que teriam gerado filhos se se mantivessem sem pecado tal como tinham sido criados?

Mas porque é preciso fechar este livro e porque tamanha questão não pode ser tratada em poucas palavras, será mais conveniente deixar o seu exame para o livro que se segue.



LIVRO XIV

Agostinho trata de novo do pecado do primeiro homem, origem da vida carnal e dos afectos viciosos. Mas procura demonstrar que a pena resultante da desobediência é principalmente a lascívia que nos envergonha e indaga como é que o homem, se não tivesse pecado, geraria filhos sem lascívia.

CAPÍTULO I

Pela desobediência do primeiro homem, se a graça de Deus a muitos não libertasse, todos seríamos arrastados para a perpetuidade da segunda morte.

Já nos livros precedentes dissemos como Deus, querendo não só unir os homens numa única sociedade pela semelhança da natureza mas também, mercê dos laços do parentesco, juntá-los numa harmoniosa unidade no vínculo da paz, institui a humanidade a partir de um só homem. Esta humanidade em cada um dos seus membros não devia morrer se os dois primeiros homens, um tirado do nada e a outra do primeiro, não o tivessem merecido pela sua desobediência. Tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos decendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte. Todavia, o reino da morte dominou de tal forma os homens que um merecido castigo a todos precipitaria na segunda morte, que não tem fim, se uma graça de Deus, não merecida, disso não libertasse um certo número. E por isso aconteceu que, entre tantos e tão grandes povos espalhados por toda a Terra, apesar da diversidade dos usos e costumes, da imensa variedade de línguas, armas e vestuário, não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar as duas Cidades — uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada uma viver na paz do seu género quando eles conseguem o que pretendem.

CAPÍTULO II

A vida carnal procede não só dos vícios do corpo mas também dos da alma.

Vejamos, pois, em primeiro lugar, em que consiste viver segundo a carne e viver segundo o espírito. De facto, quem lançar um simples olhar sobre o que escrevemos, sem se lembrar nem prestar a devida atenção à linguagem da Sagrada Escritura, poderá julgar que os epicuristas vivem conforme a carne pois colocam o bem supremo do homem na volúpia do corpo, e com eles todos os demais filósofos que, de algum modo, consideram o bem do corpo como o bem supremo do homem, assim como toda essa multidão dos que, sem professarem nenhum sistema filosófico desse género, seguem as suas tendências para o prazer e não sabem experimentar outros prazeres que não sejam os dos seus sentidos corporais. Quanto aos estóicos que põem na alma o supremo bem do homem, esses viveriam segundo o espírito: de facto, que outra coisa é, senão espírito, a alma do homem?

Mas, na maneira de dizer da Sagrada Escritura, uns e outros mostram que vivem segundo a carne. Efectivamente, ela não chama carne apenas ao corpo de um vivente terrestre e mortal (como quando diz:

> *Nem toda a canre é a mesma carne: uma é a carne de homem, outra a de animal; uma a das aves, outra a dos peixes* [1],

---

[1] *Non omnis caro eadem caro; alia quidem hominis, alia autem caro pecoris, alia volucrum, alia piscium.*

I Corínt., XV, 39.

mas emprega-se ainda este termo em sentidos bem diferentes. Entre outros ela chama muitas vezes carne ao próprio homem, isto é, à natureza humana, tomando a parte pelo todo. Assim diz-se nela:

Nenhuma carne será justificada pelas obras da lei[2].

Que quis ela, na verdade, significar senão o homem? É o que ela, pouco depois, refere mais claramente:

Ninguém se justifica na lei[3]

e na Epístola aos Gálatas:

Mas cientes de que o homem se não justifica pelas obras da lei[4].

Neste sentido se deve entender:

E o Verbo fez-se carne[5],

isto é, fez-se «homem». Alguns, não fazendo uma interpretação correcta, julgam que a Cristo faltava a alma humana[6]. Também, de facto, se toma a parte pelo todo nestas palavras de Maria Madalena referidas no Evangelho:

Levaram o meu Senhor e não sei onde o puseram[7],

quando falava apenas da carne de Cristo, que ela julgava tirada do sepulcro onde tinha sido sepultada. E assim, nos textos que acima citámos, a carne é tomada pelo homem todo.

A Sagrada Escritura emprega, portanto, «carne» em múltiplos sentidos que levaria tempo a coligir e a exami-

---

[2] *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro.*
Rom., III, 20.

[3] *In lege nemo justificatur.*
Gál., III, 11.

[4] *Scientes autem quia non justificatur homo ex operibus legis.*
Gál., II, 16.

[5] *Et verbum caro factum est.*
João, I, 14.

[6] Santo Agostinho refere-se a Apolinário e aos apolinaristas, segundo os quais, como já antes afirmaram os arianos, em Cristo a alma humana era substituída pelo Verbo.

[7] *Tulerunt Dominum meum et nescio ubi posuerunt eum.*
João, XX, 13.

nar. Para podermos indagar o que seja viver segundo a carne (o que de certo não é um mal, pois que a própria natureza da carne não é um mal), examinemos com cuidado aquela passagem da Epístola que o apóstolo Paulo escreveu aos Gálatas onde diz:

> *Manifestas são as obras da carne que são: fornicações, impudicícia, luxúria, culto dos ídolos, envenenamentos, inimizades, dissenções, rivalidades, animosidades, intrigas, heresias, invejas, embriaguês, comezainas, e outras que tais. Digo-vos, como já disse — os que tais obras praticam não possuirão o Reino de Deus* [8].

Toda esta passagem da epístolo apostólica, considerada em quanto parece interessar à presente questão, poderia resolver o que se entende por «viver segundo a carne». De facto, entre as obras da carne que o Apóstolo considera «manifestas» e que enumera para as condenar, há as que respeitam ao prazer carnal, tais como as fornicações, as impudicícias, a luxúria, a embriaguês, as comezainas; mas também as que denotam vícios da alma, estranhos ao prazer carnal. Quem é que não compreende que são vícios mais da alma do que da carne o culto dos ídolos, o envenenamento, as inimizades, as dissenções, as animosidades, as intrigas, as heresias, as invejas? Pode até acontecer que a idolatria ou a heresia constitua um motivo para nos abstermos dos prazeres do corpo. Mas mesmo então, embora parecendo conter e refrear as suas paixões carnais, o homem é convencido por esta autoridade apostólica de que vive segundo a carne — e na sua abstinência dos prazeres da carne ele mostra que se entrega às obras condenáveis da carne. Quem há que sinta inimizade sem ser na

---

[8] *Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, inmunditiae, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, comisationes et his similia; quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt.*

Gál., V, 19-22.

alma? Quem diria a um seu inimigo, ou como tal considerado: «Tens má carne contra mim!», em vez de: «Tens mau ânimo contra mim»? Enfim — ninguém hesitaria em atribuir à carne as «carnalidades» (passe o termo), como ninguém hesitaria, se ouvisse falar em «animosidades» em as atribuir ao ânimo (alma). Porque é que o «doutor das nações» chama então a estes vícios, e a outros que tais, «obras da carne» senão porque quer, usando a figura que toma a parte pelo todo, dar a entender o homem todo pela palavra «carne»?

CAPÍTULO III

A causa do pecado está na alma e não na carne — e a corrupção contraída pelo pecado não é um pecado mas um castigo.

Se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios porque a alma revestida de carne vive nos maus costumes, mostra claramente que não presta atenção a toda a natureza do homem. Certamente que,

na realidade, o corpo corruptível entorpece a alma [1].

É por isso que o mesmo Apóstolo, ao falar deste corpo corruptível de que, pouco antes, tinha dito:

Embora o nosso homem exterior se corrompa [2],

acrescenta:

> *Sabemos que, se a nossa casa terrestre de habitação for destruída, Deus nos dará nos céus uma morada eterna que não é feita pelas mãos do homem. É certo que nesta gememos e desejamos taparmo-nos numa casa que vem do céu, na certeza de que ao abandonarmos a presente, não ficaremos destapados mas abrigados. Enquanto nos mantivermos na presente habitação, gemeremos acabrunhados porque não queremos dela ser expoliados mas abrigados, para que o que é mortal seja absorvido pela vida* [3].

---

[1] *Corpus quidem corruptibile adgravat animam.*
Sab. de Salomão, IX, 15.

[2] *Etsi exterior homo noster corrumpitur.*
II Corínt., IV, 16.

[3] *Scimus quia, si terrena nostra domus habitationis resolvatur, aedificationem habemus ex Deo domum non manu factam aeternam in caelis. Etenim in hoc ingemescimus, habitaculum nostrum quod de caelo est superindui cupientes; si*

Somos, pois, sobrecarregados pelo corpo corruptível e sabendo que a causa desta carga não é a natureza e a substância do corpo, mas a sua corrupção, nós não queremos ser despojados do corpo mas revestidos da sua imortalidade. Ele permanecerá então mas, porque já não é corruptível, não nos sobrecarregará. Agora, pois,

o corpo corruptível entorpece a alma e a terrena casa de habitação acabrunha a mente ao peso de múltiplos pensamentos[4].

Estão, por conseguinte, em erro todos os que pensam que todos os males da alma provêm do corpo.

Embora, de facto, pareça que Vergílio exprimiu o pensamento platónico ao dizer nestes elegantes versos:

Têm um vigor de fogo e uma origem celeste
Enquanto de nocivos corpos cativos não estão
E terrenas articulações e membros destinados a morrer não os embotam[5],

e, querendo dar a entender que todas estas perturbações tão conhecidas da alma — o desejo, o temor, a alegria e a tristeza —, a bem dizer como fonte de todos os vícios e pecados, procedem do corpo, acrescente:

Por isso desejam, padecem e gozam,
Por isso não vêem a luz do Céu, encerradas nas trevas de negro cárcere[6]

---

tamen et induti, non nudi inveniamur. Etenim qui sumus in hac habitatione, ingemescimus gravati, in quo nolumus exspoliari, sed supervestiri ut absorbeatur mortale a vita.

II Corínt., V, 1-4.

[4] *Adgravat animam corpus corruptibile, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.*

Sab. de Salomão, IX, 15.

[5] *Igneus est ollis vigor caelestis origo*
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant
Terrenique hebetant artus moribundaque membra.
Vergílio, *Eneida* VI, 730-732.

[6] *Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque nec auras*
Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco.
Vergílio, *Eneida* VI, 733-734.

— todavia, a nossa fé comporta-se de forma diferente. É que a corrupção do corpo que entorpece a alma não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível.

Embora existam, procedentes da carne, certos impulsos para o vício e até desejos viciosos — não se devem apesar disso atribuir à carne todos os vícios de uma vida iníqua, não se deve limpar de todos eles o Diabo, que não tem carne. Não há dúvida de que se não podem atribuir ao Diabo a fornicação, a embriaguês e outros males semelhantes que tenham relação com os prazeres da carne, mesmo quando é ele o conselheiro e o instigador oculto de tais pecados. Todavia, é, no mais alto grau, orgulhoso e invejoso. E a tal ponto esta perversidade dele se assenhoriou que, por causa dela, foi destinado ao suplício eterno nas prisões do ar tenebroso.

Estes vícios que prevalecem no Diabo, atribui-os o Apóstolo à carne que o Diabo com certeza não tem. Diz, efectivamente, que as inimizades, as dissenções, as emulações, as animosidades, as invejas, são obras da carne. Mas a origem e cabeça de todos estes males é a soberba que sem a carne impera no Diabo. Quem mais do que ele é inimigo dos santos? Quem contra eles é mais obstinado, mais animoso e mais hostil e mais invejoso? Sem ter carne possui todos os vícios. Porque serão então obras da carne senão porque são obras do homem a quem, como disse, ele dá o nome de «carne»? Não é, pois, por ter uma carne (que o Diabo não tem), mas por ter querido viver em conformidade consigo próprio, isto é, conforme o homem, que o homem se tornou semelhante ao Diabo. Também este quis viver em conformidade consigo próprio quando se não manteve na verdade, de forma que, ao mentir, não falou da parte de Deus mas de si, que não é apenas mentiroso mas também pai da mentira. Foi o primeiro a mentir — e, sendo o primeirc a pecar, foi o primeiro a mentir.

CAPÍTULO IV

Que é viver em conformidade com o homem e que é viver em conformidade com Deus?

Portanto, quando vive em conformidade com o homem e não em conformidade com Deus, o homem é semelhante ao Diabo. O próprio anjo tem que viver, não em conformidade com o anjo, mas em conformidade com Deus para se manter na verdade e falar da verdade que vem de Deus e não da mentira que vem de si mesmo. Aliás, o mesmo Apóstolo diz do homem noutra passagem:

Se é que a verdade de Deus se manifestou na minha mentira [1].

Diz que a mentira é nossa e que a verdade é de Deus. É porque, vivendo em conformidade com a verdade, o homem não vive em conformidade consigo mesmo, mas em conformidade com Deus. Na verdade, foi Deus quem disse:

Eu sou a verdade [2].

Quando o homem vive em conformidade consigo mesmo, isto é, com o homem e não com Deus, com certeza que vive em conformidade com a mentira. Não porque ele próprio seja a mentira pois tem a Deus por autor e criador, e Deus não faz a mentira. Mas foi criado «recto», para viver em conformidade com o seu autor e não em conformidade consigo mesmo, isto é, para fazer antes a

---

[1] *Si autem veritas Dei in meo mendacio abundavit.*
Rom., III, 7.

[2] *Ego sum veritas.*
João, XIV, 6.

d'Ele do que a sua própria vontade. Não viver o modo de vida para que fora feito — isso é mentira. Querer ser feliz mesmo quando não vive de forma a poder sê-lo — que é que há de mais mentiroso do que esta vontade? Daí que se possa dizer, não sem motivo, que todo o pecado é uma mentira. De facto, só se comete o pecado querendo que as coisas nos corram bem ou não querendo que as coisas nos corram mal. Há, pois, mentira quando fazemos para nosso bem o que é para nós um mal — ou quando fazemos para um bem melhor o que para nós é um mal maior. Donde resulta isto senão de o bem ao homem vir de Deus a quem o homem, ao pecar, abandona? Não lhe vem de si próprio pois, se vive em conformidade consigo próprio, peca.

É por isso que dissemos que existem duas cidades diferentes e contrárias — porque uns vivem em conformidade com a carne e outros em conformidade com o espírito; ou ainda do mesmo modo se pode dizer que uns vivem em conformidade com o homem, e outros em conformidade com Deus. Paulo diz com toda a clareza aos Coríntios:

> *Pois que entre vós há emulações e disputas — não sois vós carnais e não caminhais em conformidade com o homem* [3]*?*

Caminhar em conformidade com o homem é, portanto, ser carnal, porque pela carne, isto é, por uma parte do homem, se entende o homem. Aliás, àqueles a quem mais acima chama animais, chama ele carnais quando diz:

> *Quem dentre os homens sabe o que está dentro do homem senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma ninguém sabe o que está em Deus senão o Espírito de Deus. Ora nós não recebemos o espírito deste mundo mas o espírito que vem de Deus para conhecermos os dons que Deus nos concede. E falamos numa linguagem aprendida não da sabedoria dos homens, mas do Espírito, exprimindo em*

---

[3] *Cum enim sint inter vos aemulatio et contentio, nonne carnales estis et secundum hominem ambulatis.*

I Corínt., III, 3.

termos espirituais as coisas espirituais. Mas o homem animal não percebe o que vem do Espírito de Deus porque é loucura para ele[4].

É a tais homens «animais» que ele se dirige um pouco depois:

E eu, irmãos, não pude falar-vos como a espirituais mas como a carnais[5];

e por isso deve entender-se, conforme a mesma maneira de dizer, a parte pelo todo. De facto, quer pela alma quer pela carne, que são partes do homem, pode designar-se o todo que é o homem. Desta forma, o homem animal não é uma coisa e outra o homem carnal, mas um e outro designam o mesmo homem, aquele que vive em conformidade com o homem. E quando se lê:

Nenhuma carne será justificada pelas obras da lei[6],

e ainda o que está escrito:

Setenta e cinco almas desceram ao Egipto com Jacob[7],

— não se pretende significar outra coisa que não seja o homem. Aí, na verdade, «nenhuma carne» significa «nenhum homem» e «setenta e cinco almas» significa setenta e cinco homens. E quando diz:

Não falamos uma linguagem aprendida da sabedoria humana[8],

---

[4] *Quis enim scit hominum, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Sic et quae Dei sunt, nemo scit Spiritus Dei. Nos autem non spiritum hujus mundi accepimuns, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis; quae et loquimur, non in sapientiae humanae doctis verbis, sed doctis spiritu, spiritalibus spiritalia comparantes. Animalis autem homo non percipit quae sunt spiritus Dei; stultitia est enim illi.*

I Corínt., II, 11-15.

[5] *Et ego, fratres, non potui loqui vobis quasi spiritalibus sed quasi carnalibus.*

I Corínt., III, 1.

[6] *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro.*

Rom., III, 20.

[7] *Septuaginta quinque animae descenderunt cum Jacob in Aegyptum.*

Gén., XLVI, 27.

[8] *Non in sapientiae humanae doctis verbis.*

I Corínt., III, 3. 4.

poderia dizer «não aprendida da sabedoria carnal». Da mesma forma quando diz:

Caminhais em conformidade com o homem [9],

poderia dizer «em conformidade com a carne». E ainda é mais claro no que se segue:

Quando um de vós diz: «Eu sou de Paulo», e outro: «Eu, de Apolo» — não sois homens [10]*?*

As afirmações:

Sois animais [11]

e

Sois carnais

disse-as mais expressivamente assim:

Sois homens

ou seja, «vós viveis em conformidade com o homem e não em conformidade com Deus. Se vivêsseis em conformidade com Deus, deuses seríeis».

---

[9] *secundum hominem ambulatis.*

Ib.

[10] *cum enim quis dicat: Ego quidem sum Pauli, alius autem: Ego Apollo, nonne homines estis?*

Ib.

[11] *Animales estis.*

CAPÍTULO V

Tolera-se melhor a teoria dos platónicos do que a dos maniqueus acerca da natureza do corpo e da alma. Mas também se deve rejeitá-la por atribuir à natureza da carne a causa de todos os vícios.

Não há, portanto, necessidade de, com injúria para o Criador, acusar dos nossos vícios e pecados a natureza da carne que, no seu género e na sua ordem, é boa. O que não é bom é deixar o Criador — que é bom — e viver em conformidade com o criado — bom também —, quer se opte por viver em conformidade com a carne, em conformidade com a alma ou em conformidade com o homem todo, formado de alma e de carne (tanto se pode designá-lo só com o nome de alma como com o nome de carne). Realmente, quem considera a natureza humana como o bem supremo e acusa a natureza da carne como um mal, — não há dúvida de que aprecia isto com a vacuidade humana e não com a verdade divina. É certo que os platónicos não são tão insensatos como os maniqueus que detestam os corpos terrenos como se fossem maus por natureza; afirmam, de facto, que todos os elementos deste mundo visível e tangível e as suas qualidades têm Deus por autor; todavia, entendem que estes órgãos feitos de terra e estes membros, que têm que morrer, impressionam as almas ao ponto de nelas fazerem nascer as doenças que são os desejos e os temores quer do prazer quer da tristeza. Estas quatro «perturbações» como lhes chama Cícero, ou «paixões», segundo muitos traduzem do grego, compreendem todas as más propensões dos costu-

mes humanos. Mas se assim é, porque é que, em Vergílio, Eneias ao saber, nos infernos, de seu pai, que as almas voltarão aos seus corpos, exclama admirado desta opinião:

Ó pai, dever-se-á pensar que daqui as almas sobem ao Céu
E de novo voltarão aos pesados corpos?
Donde vem a esses infortunados um tão funesto desejo de luz[1]?

Será então sob a influência destes órgãos de terra e destes membros que têm de morrer que as almas, cuja pureza é tão vigorosamente proclamada, sentirão ainda um tão funesto desejo? Não diz que estão purificadas de todas as suas máculas corpóreas quando começam a desejar o regresso aos corpos? Donde se conclui: mesmo que se verificasse — o que é totalmente infundado — que as almas indo e vindo em alternativa incessante, passariam da purificação à contaminação, seria falso afirmar que todas as agitações culpáveis e viciosas da alma têm a sua origem nos corpos terrestres. Porque, segundo os próprios platónicos, este «desejo funesto», como diz o ilustre poeta, vem tão pouco do corpo que aparece na alma purificada de toda a mácula corporal, liberta de todo o corpo para a obrigar a reentrar no corpo. Desta forma, segundo a sua própria confissão, não é só sob a influência da carne que a alma experimenta o desejo, o temor, o prazer, a dor — é também dela própria que pode proceder a agitação destes impulsos.

---

[1] *O pater, anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est*
Sublimes animas iterumque ad tarda reverti
Corpora? Quae lucis miseris tam dira cupido?
Vergílio, *Eneida,* VI, 799-721.

CAPÍTULO VI

Valor da vontade humana por cujo juízo são tidos por bons ou maus os afectos da alma.

O que, porém, interessa é saber como é a vontade do homem: porque, se ela é perversa, perversos serão os seus movimentos; mas se é recta, não serão culpáveis mas serão até louváveis. É que a vontade está em todos os movimentos, ou melhor, todos eles mais não são que vontades. Realmente, que é o desejo ou a alegria senão a vontade que consente no que queremos? Que é o temor ou a tristeza senão a vontade que nos desvia do que recusamos? Chama-se desejo quando no desejo estamos de acordo com o que queremos. Também quando a nossa recusa recai sobre o que não desejaríamos experimentar, esta forma de vontade chama-se medo; e, quando recai sobre o que experimentamos a nosso pesar, esta forma de vontade é a tristeza. Em suma: a vontade do homem é atraída ou repelida conforme a diversidade dos objectos que procura ou evita e assim se muda ou transforma nestes diferentes afectos. Por isso o homem que vive, não em conformidade com o homem, mas em conformidade com Deus, tem de amar a Deus. E como ninguém é mau por natureza, mas por vício, o que vive em conformidade com Deus deve ter para com os maus um perfeito ódio, sem, todavia, odiar o homem por causa do vício nem amar o vício por causa do homem: deve apenas odiar o vício e amar o homem. Assim, uma vez curado o vício, tudo o que ele deve amar permanecerá e nada permanecerá do que deve odiar.

CAPÍTULO VII

Amor *(amor)* **e afeição** *(dilectio)* **são indiferentemente tomados em bom e em mau sentido nas Sagradas Escrituras.**

Daquele que tem o propósito de amar a Deus e também de amar o próximo como a si mesmo, não em conformidade com o homem mas em conformidade com Deus, por causa desse amor se diz correctamente que ele é de boa vontade. Esta, nas Sagradas Escrituras, é geralmente denominada caridade *(caritas)*. Mas, nas mesmas Sagradas Escrituras, também se lhe chama amor *(amor)*. O Apóstolo diz que deve ser «amante» do bem quem seja eleito para governar o povo. E o próprio Senhor, ao interrogar Pedro, dizia:

Tens-me mais afeição do que estes [1]*?*

e ele respondeu:

Senhor, tu sabes que te amo [2].

De novo o Senhor lhe prguntou, não se lhe tinha «amor» *(amaret)* mas se Pedro lhe tinha «afeição» *(diligeret)* — e este respondeu:

Senhor, tu sabes que te amo [2].

À terceira pergunta foi o próprio Jesus que em vez de dizer «tens-me afeição?», diz antes:

Amas-me [3]*?*

---

[1] *Diligis me plus his?*
João, XXI, 15 e segs.

[2] *Domine, tu scis quia amo te.*
Ib.

[3] *Amas me?*
Ib.

Prosseguе o Evangelista:

Pedro entristeceu-se porque lhe perguntou pela terceira vez:

amas-me [4]*?*

quando o Senhor tinha dito, não três vezes, mas uma só:

Amas-me [3]*?*

e duas vezes:

Tens-me afeição [5]*?*

Daí concluímos que, mesmo quando o Senhor dizia «tens-me afeição?» nada mais quis dizer que «amas-me?». Pedro, porém, não mudou a palavra que exprimia esta única coisa: à terceira vez diz ainda:

Senhor, tu sabes tudo, sabes que te amo [6].

Julguei que devia recordar isto porque alguns pensam que há diferença entre a «afeição», a «caridade» e o «amor». Dizem eles que a afeição se deve tomar no bom sentido e amor no mau sentido. Mas é absolutamente certo que nem os próprios autores das letras profanas falaram nesse sentido. Vejam, porém, os filósofos se podem fazer essa distinção e com que fundamento. Os seus livros, de resto, são bastante claros ao proclamarem o amor entre as coisas boas, mesmo em relação a Deus. E as Escrituras da nossa religião, cuja autoridade antepomos à de todos os outros escritos, é preciso notar que elas nenhuma distinção fazem entre amor, afeição e caridade. Já mostrámos que o amor se pode tomar em bom sentido. Mas, para que ninguém julgue que «amor» se pode tomar em bom ou mau sentido, ao passo que «afeição» só se pode tomar em bom sentido, atente-se no que está escrito no Salmo:

Aquele que tem afeição à iniquidade odeia a sua alma [7],

---

[4] *Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me?*
Ib.

[5] *diligis me?*
Ib.

[6] *Domine, tu omnia scis, tu scis quia amo te.*
Ib.

[7] *Quis autem diligit iniquitatem, odit animam suam.*
Salmo X, 6.

e no que diz o Apóstolo João:

Se alguém tiver afeição ao mundo, a afeição do Pai não está nele[8].

Eis numa única frase à palavra «afeição» (*dilectio*) tomada em bom e em mau sentido. Quanto ao amor (já mostrámos que se toma em bom sentido), para que se não pergunte se se toma também em mau sentido, leia-se o que está escrito:

Haverá homens que se amam a si próprios, que amam o dinheiro[9].

Por conseguinte, a vontade recta é um amor bom e a vontade perversa um amor mau. O amor que aspira a possuir o que ama — é desejo; quando o possui e dele goza — é alegria; quando foge do que lhe repugna — é temor; se a seu pezar o experimenta — é tristeza. Estes sentimentos são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons, quando o amor é bom. O que dizemos com as Escrituras o provamos. O Apóstolo deseja dissolver-se e estar com Cristo. Diz-se:

Ardentemente desejou a minha alma os teus juízos;[10]

ou de forma mais apropriada:

A minha alma desejou ardentemente os teus juízos;[11]

e ainda:

O desejo de sabedoria conduz ao reino[12].

Estabeleceu-se, porém, o costume de tomar em mau sen-

---

[8] *Si quis dilexerit mundum, non est dilectio Patris in illo,*
I João, II, 15.

[9] *Erunt enim homines se ipsos amantes, amatores pecuniae.*
II Timót., III, 2.

[10] *Concupivit anima mea desiderare judicia tua.*

[11] *Desideravit anima mea concupiscere judicia tua.*
Salmo CXVIII, 20.

[12] *Concupiscentia sapientiae perduci ad regnum.*
Sab Salomão, VI, 21.

tido a «cupidez» ou a «concupiscência» se não se disser a que se refere. A alegria toma-se em bom sentido:

Alegrai-vos no Senhor e exultai ó justos [13];

e:

Puseste alegria no meu coração [14];

e:

Encheste-me de alegria diante da tua face [15].

O temor é tomado por bom pelo Apóstolo quando diz:

Operai a vossa salvação com temor e tremor; [16]

e:

Não te envaideças, mas teme [17];

e:

Assim como a serpente seduziu Eva pela astúcia, temo que os vossos pensamentos se corrompam e percam a fidelidade (castitas) *em relação a Cristo* [18].

Acerca da tristeza, porém, a que Cícero prefere chamar «doença» e Vergílio «dor» quando diz:

... Estão na dor e na alegria... [19]

(mas eu prefiro chamar-lhe «tristeza» porque «doença» *(aegritudo)* e «dor» empregam-se mais frequentemente a respeito do corpo), surge uma questão delicada: se se pode tomar também em bom sentido.

---

[13] *Laetamini in Domino et exultate justi.*
Salmo XXXI, 11.

[14] *Dedisti laetitiam in cor meum.*
Salmo IV, 7.

[15] *Adimplebis me laetitia cum vultu tuo.*
Salmo XV, 10.

[16] *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini.*
Filip., II, 12.

[17] *Noli altum sapere sed time.*
Rom., XI, 20.

[18] *Timeo autem, ne, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate, quae est in Christo.*
II Coríntios, XI, 3.

[19] *... dolent graudentque ...*
Vergílio, *Eneida,* VI, 734.

CAPÍTULO VIII

As três *perturbações* que os estóicos dizem haver na alma do sábio, com exclusão da dor ou da tristeza, que a fortaleza de alma devem considerar como uma virtude.

Aquilo que os gregos chamam **εὐπαθείας**, e a que Cícero chama em latim *constantia,* reduzem os estóicos a três «perturbações» da alma do sábio, pondo a vontade em lugar do desejo, o gozo em lugar da alegria e a precaução em lugar do temor. Quanto à «doença» ou «dor», a que temos preferido chamar «tristeza» para evitar a ambiguidade, negaram eles que possa existir na alma do sábio. Dizem eles que a vontade aspira ao bem que o sábio pratica; que o gozo nasce da posse do bem que o sábio encontra em toda a parte; que a precaução evita o mal que o sábio deve evitar. Quanto à tristeza ela diz respeito ao mal já sucedido — e, como são de parecer que nenhum mal pode acontecer ao sábio, julgam impossível que alguma destas coisas subsista na sua alma. É assim que eles falam: querer, gozar, precaver — apenas ao sábio pertencem; desejar, alegrar-se, temer, contristar-se — são próprios apenas do insensato. Aqueles três afectos são as «permanências» *(constantiae);* os quatro seguintes são, na opinião de Cícero, «perturbações» *(perturbationes)* ou, como lhes chama a maioria, «paixões» *(passiones).* Mas em grego, como disse, aquelas três chamam-se **εὐπάθειαι**, e estas quatro **πάθη**.

Procurei saber, com a diligência que me foi possível, se esta maneira de falar tinha correspondente nas Sagradas Escrituras e o que nelas encontrei foi este dito do profeta:

Não há gozo para os ímpios, diz o Senhor[1],

como se os ímpios pudessem no mal experimentar mais gozo do que alegria, pois o gozo é propriamente dos bons e piedosos. Por sua vez esta frase do Evangelho:

Tudo o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-o também a eles[2],

parece ter este significado: ninguém pode querer qualquer coisa de mau ou vergonhoso mas apenas desejá-la. E, por causa da frequência desta expressão, acabaram alguns intérpretes por acrescentar à frase a palavra bens *(bona)*, ficando assim:

Todos os bens que quiserdes que os homens vos façam[3].

Pensaram esses intérpretes que desta forma evitavam que alguém pudesse desejar ser obsequiado com coisas desonestas tais como — para não falarmos de outras mais torpes — banquetes licenciosos e pudesse pensar que, correspondendo com coisas semelhantes, cumpria este preceito. Mas no Evangelho grego, donde se traduziu para latim, não se lê a palavra bens *(bona)* mas apenas:

Tudo o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-o também a eles[2].

Creio que ao dizer «quiserdes» *(vultis)*, o Evangelho quis com isto dizer «bens» *(bona)* pois não disse «desejardes» *(cupitis)*.

Nem sempre é preciso refrear a nossa língua com esta propriedade de termos; mas uma vez por outra convém falar com propriedade; quando lemos os autores cuja autoridade não nos é permitido afastar, tomemos as suas

---

[1] *Non est gaudere impiis, dicit Dominus.*
Isaías, LVII, 21.

[2] *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, haec et vos facite illis.*
Mat., VII, 12.

[3] *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona.*
Mat., VII, 12.

palavras no sentido próprio sempre que uma correcta interpretação não nos mostrar outra saída. Tais são as passagens que, como exemplos, tiramos do Profeta ou do Evangelho. Quem é que na verdade ignora que os ímpios exultam de alegria? E, todavia,

não há gozo para os ímpios, diz o Senhor[1].

E porquê, senão porque «gozar» é algo de diferente ao tomar-se a palavra no sentido próprio e restrito? Pela mesma razão quem poderá negar que não é justo o mandamento dado aos homens para que façam aos outros o que eles desejam que se lhes faça — para que não se deleitem mutuamente com a torpeza do prazer ilícito? E, todavia, é justíssimo e muito salutar este preceito:

Tudo o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-o também a eles[2].

E porque é que assim é senão porque desta passagem se usou no sentido próprio da palavra «vontade» que não pode ser tomada em mau sentido? Numa linguagem mais corrente, — que é a mais frequente na conversação habitual — não se diria:

Evitai toda a mentira[4],

se não houvesse também uma vontade má, distinta pela sua perversão daquela que os anjos proclamaram ao dizer:

Paz na terra aos homens de boa vontade[5].

Seria, de facto, uma redundância acrescentar *bonae* (de boa) se a vontade só pudesse ser boa. Teria o Apóstolo feito um grande elogio da caridade ao dizer que ela não se regozija com a iniquidade se a mentira .não experimentasse esse prazer?

Os escritores profanos empregam indiferentemente estas palavras. Efectivamente, o tão brilhante orador que foi Cícero diz:

---

[4] *Noli velle mentiri omne mendacium.*
Ecles., VII, 14.

[5] *Pax in terra hominibus bonae voluntatis.*
Lucas, II, 14.

Desejo, padres conscritos, mostrar-me clemente [6].

Uma vez que ele emprega a palavra *cupio* (desejo) no bom sentido, haverá alguém tão ignorante que entenda que ele não devia ter dito *cupio* (desejo) mas *volo* (quero)? Em Terêncio, pelo contrário, um adolescente libertino, ardendo em insana lascívia, diz:

Nada mais quero que Filumena [7].

A esta resposta de um seu servo mais sensato mostra bem que esta vontade é um capricho sensual, ao dizer, realmente, ao seu senhor:

Quão melhor seria para ti, se te esforçasses por arrancar do teu coração esse amor, do que inutilmente assanhares a tua sensualidade com tais propósitos [8].

E que estes escritores empregaram a palavra *gozo* também no mau sentido, testemunha-no-lo o verso Vergiliano que tão concisamente resume estas quatro «perturbações»:

Por isso temem e desejam, lamentam-se e gozam [9].

O mesmo escritor refere ainda

os prazeres perversos do espírito [10].

Assim querem, precavêem-se e gozam, ou, dizendo o mesmo por outras palavras, assim desejam, receiam e se alegram tanto os bons como os maus; mas os primeiros bem e os últimos mal, conforme têm uma recta ou perversa vontade.

A própria tristeza, em substituição da qual os estóicos nada admitem na alma do sábio, também ela é empre-

---

6 *Cupio, patres conscripti, me esse clementem.*
Cícero, *Catilina,* I, II, 4.

7 *Nihil volo aliud nisi Philumenam.*
Terêncio, *Andria,* Act. II, sc. 1, v. 306.

8 *... quanto satius est,*
Te id dare operam qui istum amorem ex animo amoveas tuo,
Quam id loqui, quo magis libido frustra accendatur tua?
Id. Ib. vv. 307-309.

9 *Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque.*
Vergílio, *Eneida,* VI, 733.

10 *... mala mentis gaudi.*
Id. Ib., 278.

gada no bom sentido, sobretudo nos nossos escritores. Assim o Apóstolo louva os Coríntios por se terem contristado como a Deus apraz. Mas talvez alguém venha dizer que o Apóstolo se congratulou com eles porque se entristeceram por arrependimento — e tal tristeza só nos que pecaram é que pode existir. Foi assim que ele disse:

> *Vejo que aquela carta vos contristou, embora por pouco tempo. Mas agora alegro-me, não por terdes estado tristes, mas porque essa tristeza é para emenda. Contristastes-vos realmente como a Deus apraz, sem da minha parte sofrerdes qualquer pena. Porque a tristeza como a Deus apraz produz um salutar arrependimento que não é de desprezar — ao passo que a tristeza do mundo produz a morte. Eis como essa tristeza, como a Deus apraz, produz em vós tão grande empenho*[11]!

A isto podem os estóicos responder, em defesa dos seus pontos de vista, que a tristeza parece que é útil para cada um se arrepender de ter pecado — mas que ela não pode existir na alma do sábio pois que esta não cai em pecado cujo arrependimento o entristeceria, ou em qualquer outro mal cujo sentimento o poderia contristar. Conta-se também que Alcibíades (se não me falha a memória do nome da pessoa), que se considerava feliz, chorou quando Sócrates, numa discussão, o convenceu de que era infeliz porque era estulto. Esta estultícia foi, portanto, para ele a causa de uma tristeza útil e desejável que leva o homem a afligir-se por ser o que não deve ser. Mas os estóicos dizem que quem não pode nunca estar triste é o sábio, e não o estulto.

---

[11] *Video quod epistula illa, etsi ad horam, contristavit vos; nunc gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis in paenitentiam. Contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis. Quae enim secundum Deum est tristitia, paenitentiam in salutem inpaenitendam operatur; mundi autem tristitia mortem operatur. Ecce enim id ipsum secundum Deum contristari, quantam perfecit in nobis industriam.*

II Corint., 8-11.

CAPÍTULO IX

Perturbações da alma cujos rectos movimentos se encontram na alma dos justos.

No nono livro desta obra já respondemos a esses filósofos acerca desta questão das perturbações da alma, mostrando que eles, apegando-se mais às palavras do que aos factos, preferem a discussão à verdade. Entre nós, porém, segundo as Sagradas Escrituras e a sã doutrina, os cidadãos da Cidade de Deus, que vivem como a Deus apraz na peregrinação desta vida, temem e desejam, entristecem-se e regozijam-se — e, como é recto o seu amor, rectos são também estes afectos. Temem o eterno castigo, desejam a vida eterna; entristecem-se com o presente porque gemem ainda em si próprios, esperando a adopção divina e a redenção de seus corpos; regozijam-se na esperança porque há-de cumprir-se

a palavra que foi escrita: a morte foi absorvida pela vitória [1].

De igual modo — receiam pecar, desejam perseverar; entristecem-se dos seus pecados, regozijam-se das suas boas obras. Receiam pecar porque ouvem:

Porque abundará a iniquidade, arrefecerá a caridade de muitos [2];

desejam perseverar ao ouvirem o que está escrito:

O que perseverar até ao fim será salvo [3];

---

[1] *Sermo qui scriptus est: Absorta est mors in victoriam.*
I Corínt., XV, 54.

[2] *Quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum.*
Mat., XXIV, 12.

[3] *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.*
Mat., X, 22.

entristecem-se dos seus pecados ao ouvirem:

Se dissermos que estamos sem pecado, iludimo-nos a nós próprios e a verdade não está em nós [4];

regozijam-se das suas obras quando ouvem:

Deus ama o que dá com alegria [5].

Da mesma maneira, conforme são débeis ou fortes — assim eles receiam ser tentados ou desejam ser provados, entristecem-se nas tentações ou nas tentações se regozijam; receiam ser tentados ao ouvirem:

Se alguém for encontrado em falta, vós, que sois espirituais, instrui-o em espírito e doçura, mas acautela-te não sejas tu tentado [6];

desejam ser tentados ao ouvirem aquele varão forte da Cidade de Deus dizer:

Prova-me, Senhor, tenta-me; queima os meus rins, o meu coração [7];

entristecem-se nas tentações ao verem Pedro chorar; regozijam-se nas tentações ao ouvirem Tiago dizer:

Considerai tudo com alegria, meus irmãos, quando assediados pelas tentações [8].

Mas eles não se comovem com estes sentimentos olhando apenas para si próprios, mas olhando também para aqueles cuja salvação desejam e cuja perdição receiam — entristecendo-se se eles perecem, regozijando-se se eles

---

[4] *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est.*

I João, I, 8.

[5] *Hilarem datorem diligit Deus.*

II Coríınt., IX, 7.

[6] *Si quis praeoccupatus fuerit in aliquo delicto, vos, qui spiritales estis, instruite hujus modi in spiritu mansuetudinis, intendens te ipsum ne et tu tempteris.*

Gálatas, VI, 4.

[7] *Proba me, Domine, et tempta me; ure renes meos et cor meum.*

Salmo XXV, 2.

[8] *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in temptationes varias incideritis.*

Tiago, I, 2.

são libertados. Lembremos aquele varão, o melhor e o mais forte, que se glorifica nas suas enfermidades;

lembremos, principalmente nós que viemos dos gentios para a Igreja de Cristo, esse doutor das «gentes», mestre na fé e na verdade;

ele trabalhou mais que todos os outros apóstolos e por meio de múltiplas epístolas, instrui os povos de Deus, tanto aqueles que via no seu tempo como também aqueles que previu que haviam de vir;

este varão, digo eu, atleta de Cristo, por Ele instruído, ungido por Ele, com Ele crucificado, n'Ele glorioso, foi, no teatro deste mundo, um espectáculo para os anjos e para os homens, combatendo lealmente o grande combate, lançando-se para a meta para recolher a palma da vocação celeste.

Com os olhos da fé maravilhados vêem-no regozijar-se com os que se regozijam, chorar com os que choram, com lutas por fora e temores por dentro, desejando dissolver-se para estar com Cristo, aspirando ver os Romanos para, junto deles, ter algum fruto como entre os outros povos;

estimulando os Coríntios e receando esse estímulo, não vá acontecer que o seu espírito se afaste do desejo casto de Cristo;

sentindo uma grande tristeza e uma dor contínua do coração a propósito dos Israelitas porque estes, ignorando a justiça de Deus e querendo estabelecer a sua, não se submetem à justiça de Deus;

e não é só dor, mas também pranto que manifesta aos que antes tinham pecado e não fizeram penitência da sua impureza e das suas fornicações.

Se estes movimentos, estes afectos, que procedem do amor do bem e da santa caridade, se devem chamar «vícios», teremos que admitir que os verdadeiros vícios se chamem virtudes. Mas, se esses afectos seguem a recta razão, quando tendem para o seu fim conveniente, quem se atreverá então a chamar-lhes enfermidades ou paixões

viciosas? Foi por isso que o Senhor, Ele próprio, que se dignou levar a vida humana na forma de escravo mas sem ter absolutamente nenhum pecado, usou delas quando julgou que convinha fazê-lo. Realmente, não era falso o afecto humano de quem tinha verdadeiro corpo e verdadeiro espírito de homem. E quando o Evangelho conta a seu respeito

que Ele sentiu tristeza e ira devido à dureza do coração dos Judeus;

que Ele disse:

Por vossa causa estou alegre ao pensar que tendes fé[9];

que Ele chora antes de ressuscitar Lázaro;

que desejou comer a Páscoa com os seus próprios discípulos;

que a sua alma mergulhou na tristeza ao aproximar-se a paixão — com certeza nada disto que se conta é falso. Mas, em conformidade com um determinado desígnio, quis experimentar estas emoções na sua alma humana tal qual como se quis tornar homem.

De resto, devemos confessá-lo, os nossos afectos, mesmo quando são rectos e como a Deus apraz, pertencem a esta vida, não à vida futura que esperamos, e muitas vezes cedemos-lhe contra vontade. Às vezes uma emoção, apesar de não devida a um culpável desejo mas a louvável caridade, faz-nos chorar mesmo que não queiramos. Temo-los, devido à debilidade da condição humana. Mas não é assim o Senhor Jesus; a sua própria fraqueza resultou da sua potestade. Mas enquanto somos portadores da debilidade desta vida, se não tivéssemos nenhum deles seria caso para dizermos que a nossa vida era defeituosa. Por isso o Apóstolo vituperava e detestava certos homens que dizia serem desprovidos de afectos. Também o salmo sagrado incrimina aqueles de quem diz:

---

[9] *Gaudeo propter vos, ut credatis.*
João, XI, 15.

Esperei por alguém que partilhasse a minha tristeza e ninguém apareceu [10].

Não experimentar a dor enquanto estamos neste lugar de miséria, obtém-se, como sentiu e disse um escritor deste século:

Obtém-se muito caro — pelo preço da crueldade da alma e da insensibilidade do corpo [11].

Por isso o que os gregos chamam ἀπάθεια (que, se pudesse ser, em latim se chamaria *impassibilitas* = impassibilidade) — com a condição de termos de a considerar (na alma e não no corpo) como uma vida livre de todo o sentimento oposto à razão e perturbador do espírito — é, com certeza, um coisa boa e desejável, mas não é desta vida. É a voz, não de quaisquer homens mas dos mais eminentes em piedade, em justiça e em santidade que diz:

Se dissermos que estamos sem pecado, iludimo-nos a nós próprios e a verdade não está em nós [4].

Essa ἀπάθεια só deixará de existir, portanto, quando no homem deixar de haver pecado. Porém, agora já se vive bastante bem, vivendo sem pecado — e quem julgar que está sem pecado consegue, não viver sem pecado, mas viver sem perdão.

Mas se é ao estado de alma sem afecto algum que se chama ἀπάθεια quem não terá esta insensibilidade pelo pior dos vícios? Pode dizer-se com razão que a perfeita beatitude não conhecerá o aguilhão do temor nem o da tristeza. Mas quem ousaria afirmar, sem de todo se afastar

---

[10] *Sustinui qui simul contristaretur, et non fuit.*

Salmo XLVIII, 21.

[11] *Non sine magna mercede contingit inmanitatis in animo stuporis in corpore*(a).

(a) A frase é de Crantor, filósofo académico do séc. IV a.C. muito apreciado por Cícero que muitas vezes o cita em algumas das suas obras. Santo Agostinho cita-o através das *Tusculanae Disputationes*.

V. sobre o assunto: M. Testard, *Saint Augustin et Ciceron.*

da verdade, que o amor e a alegria serão dela banidos? E se a ἀπάθεια é o estado em que nenhum medo apavora e nenhuma dor nos oprime, com certeza que é preciso excluí-los desta vida se quisermos viver rectamente, isto é, como a Deus apraz; mas temos simplesmente que esperar pela vida eterna e bem-aventurada que nos foi prometida.

Esse temor de que fala o apóstolo João:

> *Não há temor na caridade — a caridade afasta o temor; porque o temor supõe um castigo e o que teme não é perfeito na caridade*[12],

— esse temor não é do género daquele que fazia com que o apóstolo Paulo temesse que os Coríntios se deixassem seduzir pela astúcia da serpente. Este temor é próprio da caridade; mais ainda: só a caridade é que o tem. Mas aquele é um temor que não existe na caridade, do qual é o próprio apóstolo Paulo a dizer:

> *Não recebeste um espírito de escravidão para estardes ainda no temor*[13].

Mas aquele temor casto que permanece no «século do século», se permanece mesmo no século futuro (realmente, como é que se pode de outra maneira «permanecer no século do século?»), não é o que treme perante o mal que pode surgir mas o que se firma (*tenens*) num bem que se não pode perder. Quando o amor do bem obtido é imutável, sem sombra de dúvida que o receio de evitar o mal exclui, se assim se pode dizer, toda a inquietação. Com o nome de «temor casto» designa-se a vontade de que temos necessidade para repudiarmos o pecado, de maneira que o evitaremos, não com a inquietação da fraqueza exposta ao pecado, mas com a tranquilidade da caridade. Ou então,

---

[12] *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem, quia timor poenam habet; qui autem timet non est perfectus in caritate.*
I João, IV, 18.

[13] *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore.*
Rom., VIII, 15.

se nenhum género de temor é possível na certíssima segurança das alegrias eternas e bem-aventuradas, o que se disse:

O casto temor do Senhor ficará para sempre (in saeculum saeculi) [14],

equivale a isto que também foi dito:

A paciência do pobre jamais (in aeternum) perecerá [15].

Não é que a própria paciência tenha de ser eterna, ela que não é necessária a não ser onde há males a suportar — mas será eterna a meta onde se chega pela paciência. Assim talvez se diga que o «amor casto» permanece no «século do século» porque permanecerá aquilo a que o próprio temor conduz.

Sendo assim, como há que levar uma vida recta para se chegar à vida bem-aventurada, todos estes afectos são rectos numa vida recta e perversos numa vida perversa. Mas a vida bem-aventurada e eterna possuirá um amor e uma alegria, não apenas rectos mas também certos: sem temor e sem dor. Assim já de certo modo aparece o que devem ser, nesta peregrinação, os cidadãos da Cidade de Deus, vivendo como ao espírito apraz, não como apraz à carne, isto é, como apraz a Deus e não como apraz ao homem — e o que serão um dia na imortalidade para que caminham.

Mas a cidade, isto é, a sociedade dos ímpios que vivem como aos homens apraz e não como apraz a Deus, que professam doutrinas humanas e demoníacas no próprio culto das falsas divindades com desprezo da verdadeira divindade — essa cidade é atormentada por aqueles afectos como outras tantas doenças e paixões. E se alguns desses cidadãos parecem dominar e regrar, por assim dizer, tais

---

[14] *Timor Domini castus permanens in saeculum saeculi.*
Salmo XVIII, 10.

[15] *Patientia pauperum non peribit in aeternum.*
Salmo IX, 19.

afectos da alma, tornam-se tão soberbos e tão arrogantes na sua impiedade que se incham tanto mais quanto menos sofrem. E se outros na sua vaidade, tanto mais monstruosa quanto mais rara, se tomam de amores pela sua própria impassibilidade ao ponto de se não deixarem comover nem excitar nem inclinar pelo menor sentimento, perdem toda a humanidade sem atingirem a verdadeira tanquilidade. Efectivamente, porque é duro, nem por isso é correcto, nem, porque é insensível, é por isso sadio.

CAPÍTULO X

Deveremos julgar que os primeiros homens, no Paríso, antes de pecarem não eram afectados por nenhuma perturbação?

Não será sem motivo que se pergunta se o primeiro homem, ou os primeiros homens (pois que de dois era a união conjugal), experimentavam no seu corpo animal antes do pecado, os sentimentos que já não experimentaremos no nosso corpo espiritual quando se apagar e acabar todo o pecado. Se os experimentavam, como podiam eles ser felizes nesse memorável lugar de beatitude, que era o Paraíso? Quem é que poderá dizer-se absolutamente feliz se é afectado pelo temor ou pela dor? Mas que é que esses homens poderiam temer ou sofrer numa tão grande afluência de tamanhos bens onde nem a morte nem má disposição alguma do corpo tinham a recear, nem faltava o que quer que fosse que a boa vontade desejasse, nem coisa alguma poderia contrariar a carne ou o espírito do homem que vivia com tanta felicidade? Sereno era o seu amor para com Deus bem como entre os cônjuges que viviam em fiel e leal sociedade. E desse amor nascia uma grande alegria porque tinham sempre presente, para o gozarem, o objecto do seu amor. Evitava-se com tranquilidade o pecado e, ao evitá-lo, não surgia, em contrapartida, mal algum que pudesse contristá-los. Desejariam eles talvez tocar no fruto proibido para o comerem mas receavam morrer, de maneira que esse desejo e esse temor já os perturbava mesmo em tal lugar? Longe de nós pensar que assim tenha sido onde absolutamente nenhum pecado havia. Efectivamente, sem pecado ninguém pode nem

desejar o que a Lei de Deus proíbe, nem abster-se por receio do castigo e não por amor da justiça. Longe de nós, repito, pensar que antes de todo o pecado já houvera pecado, admitindo a propósito da árvore o que o Senhor diz acerca da mulher:

Se alguém olhar para uma mulher com mau desejo, já cometeu adultério no seu coração [1].

Tal qual como os primeiros homens eram felizes, sem se sentirem agitados pelas perturbações da alma nem molestados pelas doenças do corpo — assim também teria sido feliz toda a sociedade humana se aqueles não tivessem cometido o mal que trasmitiram aos seus descendentes e se nenhum destes descendentes tivesse cometido também o mal do pecado que provoca o castigo. Esta felicidade manter-se-ia até que, por efeito da bênção:

Crescei e multiplicai-vos [2]

o número dos santos predestinados fosse completo. Outra bênção maior seria dada — a que foi dada aos anjos bem-aventurados, graças à qual cada um recebeu desde então a garantia plena de que jamais pecariam ou morreriam. E a vida dos santos, sem terem experimentado trabalho algum, dor ou morte alguma, seria tal qual será depois de tudo isto na incorrupção dos corpos, quando aos mortos for concedida a ressurreição.

---

[1] *Si quis viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo.*

Mat., V, 28.

[2] *Crescite et multiplicamini.*

Gén., VI, 6.

CAPÍTULO XI

Queda do primeiro homem cuja natureza, criada boa, foi viciada, e só pelo seu Autor pode ser recuperada.

Mas Deus tudo previu e não pôde ignorar que o homem viria a pecar. Temos de conceber a Cidade Santa conforme o que Ele previu e dispôs e não conforme o que pode chegar ao nosso conhecimento pois não foi isso que esteve nos desígnios de Deus. Claro que o homem com o seu pecado não pôde perturbar o plano divino nem como que obrigar Deus a mudar o que tinha estabelecido. Deus, na sua presciência, previu uma e outra coisa, isto é, quão mau se viria a tornar o homem que Ele criou bom e o bem que havia de tirar desse mal. É certo que se diz que Deus altera os seus desígnios (em linguagem metafórica a Escritura chega mesmo a dizer que Deus se arrependeu). Mas isso diz-se em atenção ao que o homem espera ou em atenção ao que comporta a ordem das coisas naturais — e não em atenção ao que o Omnipotente previu que havia de fazer.

Como está escrito, Deus fez o homem recto e, como tal, dotado de vontade boa. Não seria de facto recto se não tivesse vontade boa. A boa vontade é, portanto, obra de Deus, pois foi com ela que foi criado o homem. Mas a primeira vontade má, porque precedeu no homem todas as suas más obras, é menos uma obra que um defeito pelo qual o homem, abandonando a obra de Deus, decai para as suas próprias obras que, por tal facto, são más, porque são como ao homem apraz e não como apraz a Deus. A vontade é, pois, como a árvore má: as obras que produz

são como que os seus maus frutos; ou então é o próprio homem que é essa má árvore na medida em que é dotado de vontade má. Mas esta vontade, embora não seja má por natureza mas contra a natureza, pois é um vício, é, todavia, da mesma natureza que o vício que não pode existir sem uma natureza; mas há-de ser numa natureza que Deus criou do nada e não na que o Criador gerou em si próprio, como gerou o Verbo por quem foi feito. Deus formou o homem do pó da Terra, mas o certo é que esta terra, como toda a matéria terrestre, vem toda ela do nada. E é ainda uma alma feita a partir do nada que Deus deu ao corpo quando o homem foi feito.

A tal ponto os males são superados pelos bens que, embora se tolere a sua existência para demonstrar quanto a providentíssima justiça do Criador pode deles fazer bom uso, podem os bens existir sem os males tal como o próprio verdadeiro Deus Supremo e todas as criaturas celestes visíveis e invisíveis que estão acima deste ar tenebroso; pelo contrário, o mal não pode existir sem o bem, pois que as naturezas em que ele se encontra são boas como naturezas. Suprime-se, pois, o mal, não lhe tirando na totalidade ou em parte a natureza que lhe acrescera, mas curando e reparando a natureza viciada e corrompida pelo mal. A vontade, portanto, não goza verdadeiramente de livre arbítrio senão quando não é escrava dos vícios e dos pecados. Tal é o dom de Deus; o homem perdeu-o por sua própria falta; só quem lho concedeu é que lho pode restituir. Por isso diz a Verdade:

> *Se o Filho vos libertar, então é que sereis livres na verdade*[1]

— que o mesmo é dizer: «Só estareis verdadeiramente salvos, se o Filho vos salvar». Realmente, Ele é que é o nosso libertador porque Ele é que é o nosso Salvador.

---

[1] *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi estis.*
João, VIII, 36.

O homem vivia no agrado de Deus num paraíso não só corporal mas também espiritual. De facto, não havia um paraíso corporal para os bens do corpo sem haver um espiritual para os bens do espírito — da mesma maneira que não havia um paraíso espiritual para gozo dos sentidos interiores sem um paraíso para gozo dos exteriores. Claro que, por causa de um e outro gozo, havia um e outro paraíso. Mas o anjo soberbo — e por isso invejoso —, que a sua soberba afasta de Deus para o virar para si próprio, preferindo, por uma espécie de ostentação própria dos «tiranos», ter súbditos a ser ele mesmo súbdito, esse anjo fora afastado dum paraíso espiritual (da sua queda e da dos seus aliados que de anjos de Deus se tornaram seus próprios anjos, tratei já, o melhor que me foi possível, nos livros décimo primeiro e décimo segundo desta obra). Com astúcia, má conselheira, procurou insinuar-se nos sentidos do homem a quem invejava por se manter erguido, ao passo que ele tinha caído. Para isso, lá no Paraíso corporal onde, com os dois homens (varão e fêmea), viviam também os outros animais terrestres, dóceis e inofensivos, escolheu, para lhes falar, como ao seu desígnio convinha, a serpente — animal escorregadio que se move em sinuosas curvas. Submetendo-a com malícia espiritual, valendo-se da sua presença angélica e da superioridade da sua natureza, usou dela como de um instrumento para dirigir à mulher palavras falaciosas. Começou pela parte mais débil daquele par humano para gradualmente chegar ao todo: pensou que o homem não acreditaria facilmente nem facilmente poderia ser enganado por erro, mas cederia a erro alheio. Assim aconteceu a Aarão: não foi seduzido que consentiu em fabricar um ídolo para o povo errante, mas cedeu constrangido. Também não é de crer que Salomão tenha caído no erro de admitir que se deviam adorar os ídolos, mas foi arrastado a esse culto sacrílego pelas carícias de suas mulheres. Da mesma maneira, segundo parece, para chegar a transgredir a Lei de Deus, o primeiro homem não foi arrastado pela sedu-

ção, acreditanto na verdade das palavras de sua mulher: cedeu sim devido à afeição que tinha à sua única companheira, à sua a si igual, à sua mulher.

Não foi em vão que o Apóstolo disse:

E Adão não foi seduzido, mas a mulher foi seduzida [2].

Ela tomou por verdadeiro o que a serpente lhe disse, mas ele não quis separar-se da sua única mulher nem mesmo na comunhão do pecado. Não foi por isso menos culpável — pois pecou com ciência e consciência. Foi por isso que o Apóstolo não disse «ele não pecou» mas sim «não foi seduzido» *(non est seductus)*. Confirma-o quando diz:

Por um só homem entrou o pecado no mundo [3]

e, pouco depois, mais claramente ainda:

Por uma transgressão semelhante à de Adão [4].

Quis ainda dar a entender que «ser seduzido» é fazer o que se não considera pecado. Mas ele sabia que pecava. A não ser assim como é que seria verdade que Adão «não foi seduzido»? Mas, não tendo a experiência da severidade divina, pôde enganar-se ao julgar que a sua falta era venial. Ele não foi seduzido como o fora sua mulher, mas enganou-se quanto ao modo por que seria julgado o que ia dizer:

A mulher que me deste por companheira, essa mesma é que mo deu e eu comi [5].

Para quê mais? Não foram ambos enganados por terem acreditado, mas ambos foram apanhados e envolvidos nas armadilhas do Diabo.

---

[2] *Et Adam non est seductus, mulier autem seducta est.*
I Timót., II, 14.

[3] *Per unum hominem peccatum intravit in mundum.*
Rom., V, 12.

[4] *In similitudine praevaricationis Adae.*
Rom., V, 14.

[5] *Mulier quam dedisti mecum, ipsa mihi dedit et manducavi.*
Gén., III, 12.

CAPÍTULO XII

Gravidade do pecado cometido pelos primeiros homens [1].

Alguém poderá ficar impressionado por a natureza humana não sofrer pelos outros pecados uma alteração como a que sofreu com a prevaricação dos primeiros homens ao ponto de ficar sujeita à corrupção que verificamos e sentimos. Por essa prevaricação ficou ela sujeita à morte e submetida a tantas e tão grandes perturbações contraditórias. Com certeza que não era assim no Paraíso antes do pecado, embora existisse em um corpo animal. Se alguém, repito, ficar com isso impressionado, nem por isso se deve considerar como leve e pequena a falta, lá porque apenas foi cometida em questão de comida e que nem sequer era má e nociva a não ser por ser proibida. De facto, Deus não iria criar nem plantar em lugar de tão grande felicidade o que quer que fosse de mau. O que no preceito se recomendou foi a obediência — virtude que é como que a mãe e guardiã de todas as virtudes na criatura racional. A criatura racional foi criada de tal feição que lhe é útil estar sujeita à obediência e é-lhe prejudicial fazer a sua própria vontade e não a d'Aquele por quem foi criada. Assim, este preceito de não comer de certo género de comida onde tão grande abundância de outras havia —

---

[1] O texto latino deste sumário é do teor seguinte: *De qualitate peccati a primis hominibus admissi*. Diferentemente, o texto latino em Migne é deste teor: *De qualitate primi peccati per hominem admissi* (gravidade do primeiro pecado cometido pelo homem).

tão fácil de cumprir, tão breve para ser retido na memória, sobretudo quando a concupiscência ainda não resistia à vontade, o que aconteceu logo depois do castigo — foi violado com tanta maior injustiça quanto mais facilmente podia ser observado.

CAPÍTULO XIII

Na prevaricação de Adão a vontade má foi anterior à má acção.

Foi no seu íntimo que começaram a ser maus para logo caírem em ostensiva desobediência. De facto, não se chega ao acto mau sem que a vontade má o tenha precedido. Ora qual pode ser o começo da vontade má senão a soberba? Efectivamente,

o orgulho é o começo de todo o pecado [1].

Mas que é a soberba senão o desejo de uma falsa grandeza? A grandeza perversa está, na verdade, em abandonar o princípio ao qual a alma se deve unir para se tornar de certo modo seu próprio princípio. Isso realiza-se quando ela se compraz demasiadamente em si própria. E, de facto, compraz-se em si própria quando se afasta daquele imutável bem que devia agradar-lhe mais do que ela própria a si mesma. Mas este defeito é espontâneo — porque se a vontade se mantivesse no amor do bem superior e imutável que, para fazer ver, ilumina, e, para fazer amar, inflama, a mulher dele não se teria desviado para se comprazer em si própria nem por sua causa se teria obscurecido e arrefecido. A mulher não teria acreditado nas palavras da serpente nem o homem teria preferido a vontade da esposa ao preceito de Deus; ele não teria pensado que cometeria uma simples transgressão venial do preceito ao violá-lo para se conservar fiel à companheira da sua vida mesmo na cumplicidade do pecado. Portanto, o mal,

---

[1] *Initium omnis peccati superbia est.*
Écles., X, 15.

a transgressão em comer do alimento proibido, não se realizou senão por comerem-no quando já eram maus. Realmente, aquele mau fruto não poderia provir senão de uma árvore má. Mas o que tornou a árvore má foi o acto contrário à natureza, pois sem o vício da vontade oposto à natureza, ela em tal se não teria tornado. Todavia, só pode tornar-se depravada pelo vício uma natureza tirada do nada. E o ser natureza advém-lhe de ter sido feita por Deus: mas decair do que é advém-lhe de ter sido tirada do nada. O homem não decaiu ao ponto de se tornar mesmo nada mas, inclinando-se para si próprio, tornou-se menos do que era quando estava unido ao que é plenamente. Abandonar a Deus para ficar em si próprio, isto é, para em si próprio se comprazer, ainda não é o nada mas é já aproximar-se do nada.

Daí que os soberbos, segundo as Sagradas Escrituras, sejam chamados por outro nome — «os que em si se comprazem» [2]. De certo que é bom ter «o coração ao alto», mas não para si próprio — o que é soberba —, mas «para o Senhor» — o que é próprio de uma obediência que só dos humildes pode ser [3]. Assim é próprio da humildade levantar «o coração ao alto» de forma maravilhosa e é próprio da soberba baixá-lo. Parece haver nisto uma certa contradição: a altivez rebaixa e a humildade eleva. Mas uma piedosa humildade torna-nos submissos a quem está acima de nós — e nada está mais acima de nós do que Deus; a humildade que nos torna submissos a Deus exalta-

---

[2] *Sibi placentes.*

II Pedro, II, 10.

[3] Há aqui uma clara alusão ao diálogo que, na liturgia eucarística, entre celebrante e assembleia dos fiéis se travava momentos antes do «prefácio». Ao convite do Sacerdote para que se elevem os corações ao alto — *sursum corda* (ou *sursum cor* — coração ao alto — como se dizia, no singular, na liturgia africana) respondia a assembleia *habemus ad Dominum* (temo-los elevados para o Senhor). Ainda soam ao nosso ouvido estas expressões latinas que só foram substituídas pela linguagem comum depois do Vaticano II.

-nos, portanto. A altivez, porém, é um vício precisamente por recusar a submissão, afastando-se d'Aquele acima do qual nada existe, e por isso mais se rebaixa, cumprindo-se o que está escrito:

Abateste-los quando se levantavam[4].

E não diz «quando se tinham levantado», como se primeiro se levantassem e em seguida fossem rebaixados, mas diz «quando se levantavam» são então rebaixados, porque levantar-se desse modo é já rebaixar-se.

É por isso que agora, na Cidade de Deus e à Cidade de Deus, a peregrinar neste século, muito se recomenda a humildade, altamente exaltada no seu rei que é Cristo. Nas Sagradas Escrituras ensina-se que o vício da soberba, contrário a essa virtude, domina sobretudo no seu adversário que é o Diabo. Sem dúvida que é grande a diferença que opõe as duas cidades: uma, a sociedade dos homens piedosos, a outra, a dos ímpios, cada uma com os seus anjos próprios em que prevaleceu o amor de Deus ou o amor de si mesmo.

O Diabo não teria, portanto, surpreendido o homem em evidente e manifesto pecado de fazer o que Deus tinha proibido, se ele não tivesse começado já a comprazer-se em si mesmo. Já se deleitava com o dito:

Sereis como deuses[5].

Tê-lo-iam sido melhor se se conservassem unidos pela obediência ao verdadeiro e supremo princípio, em vez de se fazerem, por soberba, seu próprio princípio. Porque deuses criados não são na verdade deuses por si mesmos mas pela participação do verdadeiro Deus. Mas encontra menos de ser, ao procurar mais de ser, aquele que, ao escolher bastar-se a si, se afasta d'Aquele que, na verdade, lhe basta. Portanto, esse mal — em que o homem, compra-

---

[4] *Dejecisti eos, cum extollerentur.*
Salmo LXXII, 18.

[5] *Eritis sicut dii.*
Gén., III, 5.

zendo-se em si mesmo como se fosse luz, se afasta dessa luz que o teria tornado luz se ele nela pusesse as suas complacências — esse mal, digo eu, precedeu secretamente o da desobediência, de forma que se seguiu o mal cometido às claras. É, de facto, verdade o que está escrito:

> *O coração exalta-se antes da queda e humilha-se antes da glória*[6].

Essa ruína que se produz às ocultas precede a ruína que se produz às claras, embora a primeira se não tome por ruína. Quem é que, de facto, tomaria a exaltação por ruína? Quando se abandona o Altíssimo não haverá já queda? Quem é que não verá a ruína na transgressão evidente e indubitável do mandamento? Por isso é que Deus proibiu o que, uma vez cometido, não poderia encontrar pretexto algum que o justificasse. E eu até ouso dizer que é útil aos soberbos que caiam em pecado evidente e manifesto, para que sintam desgosto consigo mesmos, eles que, ao cair, já tinham sentido prazer. Realmente, foi mais salutar para Pedro o seu desgosto quando chorou do que o seu prazer quando se gabarolou. É o que diz o salmo sagrado:

> *Enche-lhes, Senhor, a cara de ignomínia que eles procurarão o teu nome*[7],

isto é, para que se comprazam em procurar o teu nome os que se tinham comprazido em procurarem o seu.

---

[6] *Ante ruinam exaltatur cor et ante gloriam humiliatur.*
Prov., XVII, 13.

[7] *Imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, Domine.*
Salmo LXXXII, 17.

CAPÍTULO XIV

A soberba do transgressor foi mais grave do que a transgressão.

Mas pior e mais condenável é a soberba que até nos pecados manifestos procura a escapatória duma justificação. Foi assim que procederam os primeiros homens, dos quais a mulher disse:

A serpente enganou-me e eu comi [1]

e o homem disse:

A mulher que me deste por companheira deu-me do fruto da árvore e eu comi [2].

Em momento nenhum se ouve aqui um pedido de perdão, em momento nenhum se ouve uma solicitação de remédio. Embora não neguem como Caim o que cometeram, todavia, a soberba procura lançar sobre o outro o mal que fez — sobre a serpente a soberba da mulher, sobre a mulher a soberba do homem. Mas a jûstificação é antes uma acusação quando é manifesta a violação do mandamento divino. Nem deixaram de a cometer — a mulher porque a cometeu enganada pela serpente e o homem por a mulher lho pedir, como se se devesse preferir fosse o que fosse a Deus — em quem se deve crer, a quem se deve obedecer.

---

[1] *Serpens seduxit me, et manducavi.*
Gén., III, 13.

[2] *Mulier quam dedisti mecum, haec mihi dedit a ligno et edi.*
Gén., III, 12.



CAPÍTULO XV

Justiça da sanção infligida aos primeiros homens devido à sua desobediência.

Deus legislador — que o tinha criado, que o tinha feito à sua imagem, que o tinha posto a presidir a todos os restantes seres animados, que o tinha colocado no Paraíso, que o tinha cumulado de saúde e de todos os bens, que não o tinha sobrecarregado com preceitos numerosos, pesados ou difíceis mas apenas com um tão simples e tão breve para garantir uma salutar obediência (com o qual lembrava a esta criatura — de quem mais não esperava que um serviço livre — que Ele é que era o Senhor) — este Deus foi desprezado pelo homem. A consequência foi uma justa condenação. E essa condenação foi tal que o homem, — que mesmo na sua carne seria espiritual caso guardasse o mandamento — tornou carnal o próprio espírito e ele, que, devido à sua soberba, em si mesmo tinha posto as suas complacências, a si mesmo foi entregue pela justiça de Deus. Em vez, porém, de se tornar senhor de si próprio e de adquirir a liberdade que desejava, entrou em discórdia consigo mesmo e sofreu uma dura e miserável servidão às ordens daquele a quem, ao pecar, obedecera. De livre vontade morreu no seu espírito — contra vontade morreu no seu corpo. Desertou da vida eterna e foi condenado à morte eterna — a não ser que desta seja libertado pela graça.

Se alguém considera excessiva ou injusta esta condenação, com certeza que não sabe apreciar quão grande fora a iniquidade ao pecar quando tão grande era a facilidade de não pecar. Assim como com justiça se proclama a

grande obediência de Abraão, porque era tão difícil a ordem de matar o filho — assim a desobediência no Paraíso foi tanto maior quanto menor era a dificuldade em obedecer. E assim como a obediência do segundo Adão foi tanto mais admirável porque se fez obediente até à morte — assim a desobediência do primeiro Adão foi tanto mais detestável porque se fez desobediente até à morte. Quando a pena decretada para a desobediência era grande e fácil a ordem do Criador — quem poderá descrever suficientemente a gravidade do mal que houve ao desobedecer numa coisa tão fácil a uma ordem de uma tão grande potestade e sob a ameaça de tamanho castigo?

Enfim e para o dizer em poucas palavras — que pena foi imposta neste pecado à desobediência senão a desobediência? Realmente, que mais é a miséria do homem do que desobediência dele próprio a ele próprio? Porque ele não quis o que podia, já não pode o que quer. Claro que no Paraíso nem tudo podia antes do pecado mas o que não podia não queria: podia, portanto, tudo o que queria. Agora, porém, como vemos nos seus descendentes

o homem tornou-se semelhante ao vazio [1],

como o testemunha a Sagrada Escritura. Quem poderá, efectivamente, enumerar tudo o que ele quer e não pode, ao desobedecer a si próprio, à sua vontade, à sua própria alma e até à sua própria carne que lhe é inferior? Na verdade, é contra vontade que muitas vezes o espírito se perturba, a carne dói, envelhece e morre. Sofremos tantas coisas que não seríamos forçados a sofrer se a nossa natureza obedecesse à nossa vontade de todas as formas e em todas as suas partes. Também a carne sofre de algo que a não deixa obedecer. Que interessa saber porque é que a nossa carne (que nos fora submissa por mercê da justiça de Deus Soberano a quem não quisemos servir como súbditos) se nos torna molesta quando nos não obedece, se nós,

[1] *Homo vanitati similis factus est.*
Salmo CXLIII, 4.

quando não obedecemos a Deus, é a nós e não a Deus que nos tornamos molestos? Deus não necessita do nosso serviço como nós necessitamos do serviço do corpo. Por isso é castigo nosso o que recebemos e não castigo d'Ele o que fazemos.

Quanto às dores que se dizem da carne, são elas da alma que as sente na carne e procedem da carne. Na verdade, que é que pode sofrer ou desejar a carne por si só, sem a alma? O que se diz desejar ou sofrer a carne — é o próprio homem, como já expusemos, ou algo da alma que recebe da carne uma impressão penosa (dela lhe provém o sofrimento), ou agradável (dela nascendo o prazer). Mas a dor da carne mais não é que uma repugnância da alma proveniente da carne, uma espécie de discordância com a paixão corporal — como a dor da alma chamada tristeza é uma discordância com o que nos acontece contra vontade. Mas a tristeza é, na maior parte das vezes, precedida pelo medo que, também ele, está na alma e não na carne, ao passo que a dor da carne jamais é precedida por medo algum da carne, que o corpo experimentaria antes da dor.

O prazer, porém, é precedido de uma certa apetência sentida na carne como desejo seu — tais como a fome, a sede e isso a que, nos órgãos genitais, geralmente se chama *libido,* embora este seja o nome genérico de todo o desejo. Na verdade, conforme os antigos a definiram, a cólera mais não é que um desejo *(libido)* de vingança — embora, por vezes, sem se experimentar o menor sentimento de vingança, o homem se irrite contra objectos inanimados: irritado atira com o estilete ou quebra a pena porque escreveu mal. Esta cólera tão disparatada é uma espécie de desejo *(libido)* de vingança e, nem sei como hei-de dizer, como que uma sombra de retribuição: que sofra o mal quem o mal pratica. Há, portanto, um desejo *(libido)* de vingança a que se chama ira, um desejo de ter dinheiro a que se chama avareza, um desejo de vencer de qualquer maneira que se chama obstinação, um desejo de glória a

que se chama jactância. São muitos e variados os desejos *(libidines)* — alguns deles têm nome próprio, outros não. Quem é que, na verdade, poderá facilmente dizer que nome tem o desejo de dominar que as guerras civis testemunham ter tamanho valor na alma dos tiranos?

CAPÍTULO XVI

Do mal do *libido*, cujo nome, embora convenha a muitos vícios, está, todavia, reservado, em sentido próprio, aos movimentos da paixão obscena.

Embora haja desejos (*libido, pl. libidines*) de muitas coisas, todavia, quando se fala de líbido, sem se acrescentar de que coisa é «desejo», pensa-se quase sempre na excitação das regiões pudendas do corpo. Este desejo apodera-se não só do corpo todo, exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências carnais para esta volúpia, a maior de todas entre os prazeres do corpo; e isto de tal forma que, no momento de chegar à sua plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência do pensamento. Qual é o amigo da sabedoria e das santas alegrias que, praticando a vida conjugal mas em conformidade com o conselho do Apóstolo:

> *Sabendo possuir o seu corpo na santidade e no respeito, não na paixão do desejo como entre os gentios que não conhecem a Deus* [1],

qual é este amigo da sabedoria que não preferiria, se pudesse, gerar filhos sem este «líbido» [2], de modo que,

---

[1] *sciens suum vas possidere in santificatione et honore, non in morbo desiderii, sicut et gentes, quae ignorant Deum.*

I Tessalón., IV, 4-5.

[2] *Libido* tem em português e latim a mesma grafia. Todavia, ao passo que em latim a palavra é grave e feminima (*libido*), em português é esdrúxula e masculina (*o líbido*). Achei preferível manter a tónica e o género do português. (V. Artur Bivar, in *Dic. G. e Anal.*, II, p. 272 e J. P. Machado, *Gr. Dic. da L. Port.*, VI, p. 444).

mesmo na função de os gerar, os órgãos, criados para essa função, permanecessem submetidos ao espírito, como submetidos ao espírito estão os outros órgãos nas suas respectivas funções e movidos por um sinal da vontade e não pelo ardor da volúpia? Mas nem mesmo os que se entregam a esta volúpia se sentem excitados quando querem, quer na união conjugal quer nas impurezas da devassidão. Às vezes esta emoção é inoportuna, surge sem ser solicitada; outras vezes abandona o que arde em desejo: a alma arde em desejo e o corpo fica gelado. Assim — coisa estranha! — não é só à vontade de gerar que a paixão se recusa a obedecer, mas à própria paixão de gozar. E embora, na maior parte das vezes, se oponha ao espírito que a refreia, vezes há em que se divide contra si própria agitando a alma sem agitar o corpo.

CAPÍTULO XVII

Da nudez que os primeiros homens, após o pecado, consideraram torpe e vergonhosa.

É com razão que se sente vergonha principalmente desta paixão. É também com razão que se chamam «vergonhosas» as regiões ou órgãos que esta paixão excita ou não, por assim dizer, segundo as suas leis e não precisamente como nós quereríamos. Não fora assim antes do pecado:

Estavam nus e não se sentiam embaraçados [1].

Não é que a nudez lhes passasse desapercebida — é que a nudez não era ainda vergonhosa; é que a paixão ainda não agitava os seus membros sem seu consentimento e a desobediência da carne de certo modo ainda não prestava testemunho contra a desobediência do homem para a rebater. Mas não foram criados cegos como julga um vulgar ignorante. Adão viu os animais; pôs-lhes nomes. E lê-se acerca da mulher:

A mulher viu que o fruto era bom para comer e agradava aos olhos para ver [2].

Os seus olhos estavam, portanto, abertos. Mas não estavam abertos para isso, isto é, não estavam atentos para conhecerem o que neles cobria a veste da graça quando ignoravam a resistência dos seus membros à vontade. Uma

---

[1] *Nudi erant, et non confundebantur.*

Gén., II, 25.

[2] *Vidit mulier quia bonum lignum in escam et quia placebat oculis ad videndum.*

Gén., III, 6.

vez perdida esta graça, para castigar esta desobediência com pena correspondente, surgiu nos movimentos do corpo certa impudente novidade que tornou indecente a nudez, os tornou a ela atentos e os encheu de confusão. Foi por isso que, após a evidente transgressão do mandamento de Deus, foi a este respeito escrito:

> *Abriram-se os olhos de ambos, apercebendo-se de que estavam nus e coseram folhas de figueira e fizeram para si umas tangas* (campestria)[3].

«Abriram-se os olhos de ambos», diz-se, não para verem, pois já antes viam, mas para discernirem entre o bem que tinham perdido e o mal em que tinham caído. Por isso é que a própria árvore destinada a comunicar-lhes esse discernimento, se, apesar da proibição, comessem do seu fruto, tomou daí o seu nome: chamou-se a árvore da ciência do bem e do mal. Realmente, a dolorosa experiência da doença torna mais sensível o encanto da saúde.

«Aperceberam-se de que estavam nus», isto é, despidos dessa graça que os impedia de terem vergonha da sua nudez quando neles nenhuma lei de pecado se opunha ao espírito. Desta forma aprenderam o que felizmente ignorariam se, crendo em Deus e obedecendo-lhe, não cometessem o que os coagiu a experimentar os efeitos nocivos da infidelidade e da desobediência. Por isso, confundidos ao verem a desobediência da carne como testemunho do castigo da sua desobediência, coseram folhas de figueira e para si fizeram umas *campestria,* isto é, *succintoria* (faixas) como escrevem certos tradutores. (*Campestria* é uma palavra latina cuja origem procede do facto de os jovens cobrirem as regiões pudendas quando se excercitavam no Campo de Marte. Por isso o povo chamava *campestrati* — cobertos com tanga — aos que assim se tapavam). E assim, o que a paixão *(libido)* excitava contra vontade em punição

---

[3] *Et aperti sunt oculi amborum et agnoverunt quia nudi erant et consuerunt folia fici et fecerunt sibi campestria.*

Gen., III, 7.

da sua própria desobediência, tapava-o envergonhado o pudor. Daí que todos os povos, desta estirpe originários, têm tão arreigada tendência para cobrirem as suas vergonhas, que alguns bárbaros nem nos banhos desnudam essas partes do corpo e lavam-se com vestuário próprio. Nas sombrias solidões da Índia alguns homens que filosofam nus (daí o nome de gimnosofistas) trazem no entanto nessas regiões uma cobertura que não usam nas outras partes.

CAPÍTULO XVIII

Do pudor na cópula, não só em geral mas mesmo no casamento.

No próprio acto levado a cabo sob o impulso da referida paixão *(libido)*, não só em certas desonestidades em que se procuram lugares escondidos para se evitar a justiça humana, mas também no trato com meretrizes (torpeza que a cidade terrena tornou lícita), embora se faça o que nenhuma lei desta cidade pune, todavia, mesmo a paixão *(libido)* permitida e impune evita os olhares públicos e, por vergonha natural, os próprios lupanares estão providos de lugares secretos. Pôde assim a impudicícia desfazer-se mais facilmente das peias proibitórias do que o impudor suprimir os covis desta vergonha. Os próprios libertinos chamam a isto torpeza e, embora se lhe entreguem, não se atrevem a fazê-lo ostensivamente.

Quê!? A própria união conjugal que se realiza em conformidade com os preceitos das leis matrimoniais *(matrimonialium praescripta tabularum)* [1] para gerar filhos, não procura, embora seja lícita e honesta, um quarto afastado e sem testemunhas? Um cônjuge, antes de começar as carícias ao outro cônjuge, não despede todos os seus familiares e até os próprios paraninfos e todos os que qualquer

---

[1] A frase *matrimonialium praescrita tabularum* (preceitos das «tábuas» matrimoniais), bem como a referência à procriação de filhos, constituem uma clara alusão à *Lei das doze tábuas* que impunha ao marido a declaração perante o censor de que contraía casamento *liberum quaesendum causa* (para ter filhos)

V. Aulo-Gélio, *Noctes atticae*, IV, 3, 2.

parentesco autorizava a estarem presentes? É certo que, como diz o maior orador romano *(Romani maximus auctor eloquii)*, como alguém lhe chamou [2], todos os actos legítimos pretendem realizar-se em plena luz, isto é, pretendem ser conhecidos; mas este acto tão legitimamente realizado, embora aspire a ser conhecido, envergonha-se, todavia, se for contemplado. Quem é que, de facto, ignora o que entre si fazem os cônjuges para gerarem filhos? Para isso é que, com tanta solenidade, se realiza o casamento. Contudo, quando se trata de gerar os filhos, aos próprios filhos, se algum existe já, não se lhes permite que a isso assistam. Desta forma este acto legítimo pretende chegar à luz dos espíritos mas recusa-se a chegar à luz dos olhos. Porque é isto senão porque o que se realiza decentemente em conformidade com a natureza é acompanhado da vergonha que procede do castigo?

---

[2] Trata-se de uma citação truncada de dois versos em que Lucano, na Farsália, se refere a Cícero (Marcos Túlio Cícero):

.... *Romani maximus auctor*
Tullius eloquii ....
Pharsália, VII, 62-63.

CAPÍTULO XIX

Das partes do homem em que a ira e a paixão carnal *(libido)* têm movimentos tão desordenados que é necessário contê-los com o freio da sabedoria; mas antes do pecado não existiam na saúde da natureza.

É por isso que até os filósofos que mais perto estiveram da verdade reconheceram que a ira e a voluptuosidade *(libido)* são as partes viciosas da alma pois se lançam em agitada desordem mesmo para actos que a sabedoria não permite que se realizem — e por isso precisam de ser dirigidas pela mente e pela razão. Apresentam-nos eles a razão, como terceira parte da alma, colocada como que numa cidadela para as moderar — de forma que, com a razão a mandar e o *líbido* e a ira a obedecerem, se possa conservar a justiça no homem, em todas as partes da alma. Essas duas partes, que eles reconhecem que são viciosas mesmo no homem sábio e moderado, têm que ser dominadas e contidas pelo freio da razão para serem conduzidas e dirigidas, dos objectos para que indevidamente tendem, para os que a lei da sabedoria autoriza: a ira — para o exercício duma justa repressão, a volúpia *(libido)* — para a propagação da prole. Mas, digo-vo-lo, estas partes não eram viciosas no Paraíso antes do pecado porque a nada conduziam de contrário à recta vontade nem a razão tinha, a bem dizer como um freio, de as desviar. Se agora se movem desta maneira, se com repressões e com freios são dominadas com mais ou menos facilidade pelos que vivem na temperança, na justiça e na piedade, — não constitui isso saúde que provenha da natureza, mas enfer-

midade que provém da culpa. Mas se, na realidade, a vergonha não tapa as obras da ira e de outras paixões em palavras e actos, como procura tapar os efeitos da paixão libidinosa que aparecem nos órgãos genitais — porque será senão porque, nestas paixões, a acção dos membros não depende delas mas da vontade quando esta lhes dá o seu consentimento, porque ela comanda totalmente a sua actividade? Efectivamente, aquele que, irado, grita ou fere, não poderia fazê-lo se a língua ou a mão se não movesse sob o impulso da vontade que, de certo modo, comanda. Esses órgãos, mesmo fora da ira, são movidos pela vontade. Pelo contrário a volúpia *(libido)* mantém tão submetidas ao seu império as partes genitais do corpo que estas só sob a sua acção é que se podem mover, quer a excitem quer ela surja espontaneamente.

É isto o que causa vergonha; e isto que, corando perante os olhares dos espectadores, se procura evitar. O homem suporta mais facilmente uma multidão de espectadores, quando injustificadamente se irrita contra o homem, do que o olhar de um só quando mesmo licitamente se une a sua mulher.

CAPÍTULO XX

Acerca da absurda torpeza dos cínicos.

Não terão compreendido isto os filósofos «caninos», isto é, os *cínicos* [1], quando divulgaram, contra o pudor humano, uma doutrina realmente canina, isto é, imunda e impudente? — Dizem eles: já que é lícito o que se faz com a esposa, não haja vergonha de fazê-lo às claras nem há que evitá-lo na rua ou na praça. O pudor natural levou, porém, de vencida esta errónea opinião. Embora se diga que Diógenes por jactância o fez, julgando que assim a sua seita se tornaria mais célebre se fixasse na memória dos homens a sua mais notável impudência, — posteriormente os cínicos deixaram-se disso. Teve mais força o pudor para envergonhar os homens diante dos homens do que o erro para convencer os homens a pretenderem ser semelhantes aos cães. Sou mesmo de opinião que ele ou os seus discípulos, a quem se atribui esta ignomínia, imitaram antes, aos olhos das pessoas que ignoravam o que se passava debaixo do manto, os movimentos dos que estão mantendo relações sexuais, mas não foram capazes de realizar essa ignomínia sob os olhares reprovadores dos homens. Não se envergonhavam, pois, os filósofos de aparentar o

---

[1] A escola cínica teve por fundador Antístenes, discípulo de Sócrates. O seu principal Corifeu foi, porém, Diógenes. Seguiam e ensinavam um ideal de simplicidade, carência de necessidades, liberdade interior e regresso à natureza e professavam o mais puro monoteísmo. Devido, porém, a certas extravagâncias em que caíram e à mordacidade da sua linguagem, começaram a ser conhecidos por cínicos (κυνυκός = caninos), pois que «ladravam» como cães (κύον).

desejo de realizarem o acto sexual precisamente quando o próprio desejo sexual *(libido)* se envergonhava de se manifestar.

Sabemos que ainda agora há filósofos cínicos: uns envolvem-se num manto, outros trazem também um cajado. Todavia, nenhum deles se atreve a fazer o que acima disse. Se se atrevessem seriam cobertos, não digo das pedras que lhes atirariam, mas com certeza da saliva dos que sobre eles cuspiriam. É que, sem sombra de dúvida, a natureza humana envergonha-se desta paixão. Pois a desobediência que submete apenas aos seus movimentos os órgãos genitais do corpo e os subtrai ao poder da vontade mostra bem qual foi a retribuição daquela primeira desobediência do homem. E isto devia manifestar-se principalmente naquela parte por que se propaga a própria natureza que se mudou para pior com o dito primeiro e grande pecado. Da sua vinculação ninguém escapa a não ser que, com a graça de Deus, se expie em cada um o que foi cometido para perdição comum quando em um só éramos, mas que a justiça de Deus já vingou.

CAPÍTULO XXI

Bênção da fecunda multiplicação humana, concedida antes do pecado. O pecado não a aboliu mas acresceu-lhe a doença da paixão.

Está muito longe de nós o pensamento de que aqueles esposos colocados no Paraíso teriam de realizar, mediante esta paixão libidinosa *(libido)*, de que viriam a envergonhar-se tapando as regiões pudendas, aquilo que Deus prometeu na sua bênção:

Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra [1].

É que, de facto, foi depois do pecado que esta paixão nasceu. Foi depois do pecado que a natureza — sem perder o pudor mas perdendo o poder a que o corpo obedecia em todas as suas partes — a sentiu, lhe prestou atenção, dela se envergonhou e se tapou. Mas a bênção das núpcias para que os casados crescessem, se multiplicassem e enchessem a Terra foi mantida mesmo nos delinquentes; todavia, foi concedida antes de delinquirem para que se ficasse a saber que a procriação dos filhos pertencia à glória do casamento e não ao castigo do pecado. Mas agora os homens, ignorando certamente a felicidade que existiu no Paraíso, julgam que só puderam gerar-se filhos mediante aquilo que agora experimentam, isto é, mediante a concupiscência *(libido)*, de que, como notamos, a própria honestidade do casamento se envergonha. Outros há que não aceitam e com deslealdade mofam das Sagradas Escrituras onde se lê

---

[1] *Crescite et multiplicamini et replete terram.*
Gén., I, 28.

que, depois do pecado, se envergonharam da sua nudez e taparam as regiões pudendas. Outros ainda, embora as aceitem e respeitem, têm dito:

Crescei e multiplicai-vos [2],

como não significativo da fecundidade carnal, porque também da alma se diz algo semelhante:

Multiplicar-me-ás na minha alma na virtude [3];

e, no que se segue no Génesis:

Enchei a terra e dominai-a [4],

entendem eles por *terra* a carne que a alma enche da sua presença e domina principalmente quando é fecunda em virtudes. Mas os frutos carnais não poderiam nascer, como agora também não podem, sem a volúpia *(libido)* que apareceu depois do pecado, se fez notar, se sentiu confundida e se ocultou. Esses frutos não poderiam ter existido no Paraíso mas fora dele, como aconteceu. Efectivamente, foi depois de terem sido expulsos de lá que os primeiros homens se uniram para gerarem filhos e os criarem.

---

[2] *Crescite et multiplicamini.*
Ib.

[3] *Multiplicabis me in anima mea in virtute.*
Salmo CXXXVII, 4.

[4] *Et implete Terram et dominamini ejus.*
Gén., I, 28.

CAPÍTULO XXII

Acerca da união conjugal desde as origens instituída e abençoada por Deus.

Nós é que não temos a menor dúvida de que, conforme a bênção de Deus, «crescer, multiplicar-se e encher a Terra» é um dom das núpcias que Deus instituiu desde o princípio, antes do pecado do homem, quando os criou homem e mulher, diferença de sexo que ficou bem patente na carne. Efectivamente, foi logo após esta obra de Deus que se seguiu a sua bênção. Na verdade, quando a Escritura disse:

Fê-los homem e mulher [1],

acrescentou imediatamente:

E Deus abençoou-os dizendo: Crescei e multiplicai-vos, enchei a terra e dominai-a, etc. [2].

Tudo isto se poderia reportar sem inconveniente a um sentido espiritual, mas as palavras «homem» *(masculus)* e «mulher» *(femina)* não se podem entender como qualquer coisa de semelhante a um só homem, como se nele uma fosse a parte que comanda e a outra a que é comandada. Mostra-se com toda a evidência que foram criados «homem» e «mulher», com corpos de sexo diferente para que, gerando filhos, «crescessem, se multiplicassem e enchessem a Terra»: negá-lo seria um grande absurdo.

---

[1] *Masculum et feminam fecit eos.*

Gén., I, 27.

[2] *Et benedixit eos Deus dicens: Crescite et multiplicamini et implete terram et dominamini ejus, et cetera.*

Gén., I, 27-28.

Não é de um espírito que comanda nem duma carne que obedece que se trata, nem duma alma racional que governa e dum desejo irracional que é governado, nem duma virtude contemplativa que domina e duma virtude activa que se submete, nem do intelecto da mente e do sentido do corpo: trata-se sim, e bem claramente, do vínculo conjugal pelo qual os dois sexos se unem um ao outro e a propósito do qual o Senhor foi interrogado se era permitido repudiar a mulher por qualquer causa — pois que Moisés, por causa da dureza de coração dos Israelitas, permitiu que se passasse um bilhete (*libellus*) de repúdio. Mas ele respondeu:

> *Não lestes que, quem no princípio os fez, homem e mulher os fez e disse: Por causa disso deixará o homem pai e mãe e unir-se-á à sua esposa, e serão dois numa só carne? É que já não são dois mas uma só carne. Pois então não separe o homem o que Deus uniu* [3].

E, portanto, certo que eles foram instituídos «homem e mulher» desde o princípio, como vemos e reconhecemos agora os homens em dois sexos diferenciados. E quando se diz que são um só, isso se diz por causa da sua união ou então por causa da origem da mulher criada do «lado» do «homem» (*masculus*). Por isto o Apóstolo, devido a este primeiro exemplo que o próprio Deus propôs, exorta cada um em particular a que os varões amem as suas esposas.

---

[3] *Non legistis quia, qui fecit ab initio, masculum et feminam, fecit eos et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una? Itaque jam non sunt duo sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.*

Mat., XIX, 4-6.

CAPÍTULO XXIII

Teria havido procriação no Paraíso mesmo que ninguém tivesse pecado? Teria lá a ordem da castidade lutado contra o ardor libidinoso?

Quem disser que não se poderiam unir nem procriar se não tivessem pecado — que mais diz senão que o pecado foi necessário para aumentar o número dos santos? Com efeito, se tivessem ficado sós por não terem pecado (pois que, como julgam, sem o pecado não podiam procriar), com certeza que, para haver, não apenas dois juntos, mas uma multidão, o pecado foi necessário. Se isto é um absurdo, deve-se antes pensar que o número dos santos preciso para encher a cidade bem-aventurada teria sido tão grande, se ninguém tivesse pecado, como o é agora que a graça de Deus o colhe da multidão dos pecadores, enquanto os filhos deste século vão procriando e sendo procriados.

Por isso as núpcias dignas da felicidade do Paraíso, se não tivesse havido o pecado, teriam gerado filhos dignos de amor e não teriam vergonha da volúpia (*libido*). Mas como poderia isso acontecer — não é possível mostrá-lo agora com um exemplo. Não deve, todavia, parecer incrível que só este órgão teria podia obedecer sem a volúpia à vontade à qual tantos órgãos obedecem agora. Não movemos nós as mãos e os pés, quando queremos, para os actos que se devem realizar com estes membros, sem qualquer resistência, com tão grande facilidade como a que nós admiramos tanto em nós como nos outros, principalmente nos artífices de qualquer trabalho corporal em

que a mais ágil perícia auxilia a natureza mais tarda e mais débil? E não poderemos crer que, para a obra da geração dos filhos, se não houvesse volúpia (que é o salário do pecado da desobediência), estes órgãos, tais como os outros, poderiam obedecer ao homem a um sinal da vontade? Ao tratar da diferença de governos no seu livro *De republica* (Da República) e ao utilizar uma imagem da natureza humana, não disse Cícero que se dão ordens aos membros do corpo como, devido à sua facilidade em obedecer, se dão ordens às crianças — mas que as partes viciosas da alma, essas devem ser constrangidas como escravos a uma sujeição mais dura?

Na ordem natural a alma sobrepõe-se ao corpo; todavia, a alma tem mais fácil domínio sobre o corpo do que sobre si própria. Todavia, esta paixão libidinosa, de que agora estamos a tratar, excita a vergonha tanto mais quanto mais o espírito

nem se mostra capaz de a si próprio se dominar eficazmente para se não deixar deleitar inteiramente nessa paixão,

nem sobre o corpo tem pleno domínio para que seja precisamente a vontade (e não a paixão) a excitar as regiões vergonhosas: se assim fosse já nem seriam vergonhosas. O que agora é vergonhoso para a alma é a resistência que lhe opõe o corpo que, por sua natureza inferior, lhe está submetido. Quando, nas outras paixões, ele a si próprio resiste, fica menos sujeito à vergonha porque, quando é por si vencido, a si próprio vence. É certo que desordenada e viciosamente, já que a vitória vem das partes que devem estar submetidas à razão. Mas no fim de contas são partes suas e por isso, como disse, é por si próprio vencido. Quando o espírito se vence ordenadamente, submetendo os movimentos irracionais à mente e à razão — contanto que, também esta, esteja submetida a Deus — então tudo é louvável e virtuoso. Mas o espírito envergonha-se menos quando a si não obedecem as suas partes viciosas do que quando o corpo, dele distinto e a ele

inferior e que, por natureza, sem ele não era capaz de viver, não cede à sua vontade e aos seus comandos.

Mas quando o comando da vontade retém os outros membros, sem os quais os excitados contra essa vontade pela paixão libidinosa não podem alcançar o que desejam, guarda-se a castidade e não desaparece, embora não permitido, o prazer do pecado. No Paraíso as núpcias não teriam esta oposição, esta repugnância, esta luta entre a vontade e o líbido ou, pelo menos, esta deficiência do líbido ao apelo da vontade, se a desobediência culpável não provocasse o castigo duma desobediência; esses membros obedeceriam, como todos os outros, à vontade. E desta forma o órgão para isso criado semearia o campo da geração como agora a mão do homem semeia a terra. O pudor impede-nos, mesmo que o quiséssemos, de tratar desta questão com mais cuidado e obriga-nos, por respeito aos ouvidos castos, a pedir escusa. Mas então nenhum motivo havia para tal e poder-se-ia falar livremente de tudo o que diz respeito a estes órgãos sem qualquer receio de obscenidade; não haveria mesmo palavras que pudessem qualificar-se de obscenas — mas tudo o que a este respeito se dissesse seria tão decente como se se tratasse de outras partes do corpo.

Quem quer que seja, portanto, que acolher estas palavras com impudica disposição, acuse-se a si próprio e não à natureza; condene a indecência dos seus actos e não as palavras de que temos necessidade. Um leitor ou ouvinte pudico e religioso me perdoa tais palavras facilmente quando refuto a infidelidade baseando a minha argumentação, não em crenças sem fundamento mas na experiência dos sentidos. Lerá isto sem se escandalizar aquele que não receia ouvir o Apóstolo condenar o crime abominável das mulheres que

trocaram um uso natural por outro que é contra a natureza [1],

---

[1] *inmutaverunt naturalem usum in eum usum, qui est contra naturam.*
Rom., I, 26.

— tanto mais que, por agora, não mencionamos nem condenamos, como ele, uma obscenidade condenável, mas ao explicarmos, o melhor que nos foi possível, os efeitos da procriação humana, evitamos, como ele, as frases obscenas.

CAPÍTULO XXIV

Se os homens se tivessem conservado inocentes no Paraíso e com o mérito da obediência, teriam utilizado os órgãos genitais na procriação dos filhos como os demais órgãos ao arbítrio da vontade.

Por conseguinte, o varão semearia e a mulher receberia a prole, sendo os órgãos genitais movidos, quando e como fosse necessário, sob o impulso da vontade e não pela excitação libidinosa. Efectivamente, nós movemos à vontade não somente os membros constituídos por ossos compactos — como os pés, as mãos, os dedos — mas também os que são flácidos, constituídos por carnes e nervos. Quando queremos, movemo-los, agitando-os; alongamo-los, estendendo-os; encolhemo-los, dobrando-os; endurecemo-los, contraindo-os — tal qual como a vontade move, na medida em que lhe é possível, os que estão na boca e na face. Por fim os próprios pulmões, de todas as vísceras as mais moles a não ser a medula, encerrados por isso na cavidade do peito, obedecem como os foles das forjas ou dos órgãos, para aspirarem ou expirarem o ar, emitirem ou modelarem a voz à vontade do que sopra ou respira, fala, grita ou canta. Não refiro a faculdade natural que alguns animais têm de mexer a pele de que está revestido todo o seu corpo só no sítio em que sentem alguma coisa que têm que repelir — e pelo tremor da pele afugentam as moscas que nela pousam e até os espinhos que nela se espetam. Lá porque o homem não tem este poder, será que o Criador não o poderia conceder aos animais como lhe aprouvesse? Da mesma maneira pôde, portanto, tam-

bém o homem manter nos seus membros inferiores a obediência que tinha perdido pela sua desobediência. Nem, na verdade, era difícil para Deus criá-lo de tal forma que, o que agora na sua carne é movido pela paixão libidinosa, fosse então movido pela sua vontade.

Conhecemos, de facto, certos homens que têm uma constituição muito diferente da dos outros e admirável pela sua raridade. Fazem à vontade com o seu corpo actos que os outros não podem fazer, sendo difícil àqueles que deles ouvem falar neles acreditarem. Há os que mexem as orelhas, quer uma de cada vez quer as duas ao mesmo tempo. Outros, sem mexerem a cabeça, puxam toda a cabeleira para a frente ou levam-na para trás quando lhes apetece. Alguns, depois de terem engolido, da mais incrível forma, as coisas mais variadas, com uma ligeira contracção do estômago retiram-nas intactas a seu bel-prazer como se fosse dum saco. Há outros que imitam e reproduzem tão bem as vozes das aves, dos animais e de vários homens que, se não fossem vistos, deles se não distinguiriam. Alguns emitem por baixo, sem a menor ponta de fedor, sons tão cadenciados que até parece que cantam por essa parte. Eu próprio vi um homem que suava quando lhe apetecia. E sabe-se que alguns choram, chegando a derramar abundantes lágrimas, quando querem. E ainda muito mais incrível é este facto a que recentemente assistiram alguns irmãos: houve, numa paróquia da Igreja de Calama, um certo presbítero chamado Restituto que, quando queria, (e a pedido dos que desejavam presenciar essa maravilha) perante os fingidos prantos de qualquer homem, perdia os sentidos e ficava de tal maneira semelhante a um morto, que, se o picassem, nada sentiria, e, às vezes, só sentia as dores de uma queimadura depois, na ferida. O seu corpo ficava imóvel, não devido à resistência que opunha, mas devido à insensibilidade, como se verificava num morto, pela falta de respiração. Mas, contava ele depois, se falassem com clareza, ouvia, como que ao longe, as vozes humanas. Pois, se ainda agora, levando

uma vida tão cheia de misérias na carne corruptível, tão maravilhosamente o corpo obedece à vontade em alguns e muitos movimentos e impulsos fora do comum — por que motivo não havemos de crer que, antes do pecado de desobediência e do castigo da corruptibilidade, podiam os membros humanos estar submetidos à vontade humana para, sem resquícios do líbido, propagar a prole? O homem foi a si mesmo abandonado porque abandonou Deus e em si mesmo pôs as suas complacências. Recusa-se a obedecer a Deus e por isso não pôde a si próprio obedecer. Daí a sua mais evidente desgraça: o homem já não vive como quer. Julgar-se-ia feliz se vivesse como quer. Mas nem isso seria, se vivesse vergonhosamente.

CAPÍTULO XXV

A verdadeira felicidade não se alcança na vida temporal.

Mas se pensarmos bem, ninguém, a não ser o homem feliz, vive como quer. E ninguém é feliz a não ser o justo. Mas mesmo o justo não vive como quer, enquanto não chegar aonde não se possa morrer, nem errar, nem sofrer e lhe esteja assegurado que sempre assim será. É isto o que a natureza deseja e ela só será plena e perfeitamente feliz, se obtiver o que deseja. Mas, presentemente, qual é o homem que pode viver como quer, quando o próprio viver não está no seu poder? Quer, realmente, viver e é coagido a morrer. Como vive então como quer quem não vive enquanto quer? E, se quiser morrer, — como pode viver como quer quem viver não quer? E, se quiser morrer, não porque não queira viver, mas para viver melhor depois da morte, — então ainda não vive como quer; mas viverá como quer quando, pela morte, chegar ao que quer. Mas vá! Que viva como quer porque se violentou e a si mesmo impôs não querer o que não pode e querer o que pode (como diz Terêncio:

Pois que não podes fazer o que queres,
Procura querer o que possas[1],)

— acaso será feliz porque pacientemente é infeliz? Vida feliz se não se ama não se tem. Mas se se ama e se tem a vida feliz, necessariamente que se ama, acima de tudo o

---

[1] *Quoniam non potest id fieri quod vis*
Id velis quod possis.
Terêncio, *Andria,* II, 1, 305.

mais, a vida feliz — porque é por causa dela que se tem de amar tudo o que se ama. Mas se se ama a vida tanto quanto ela é digna de ser amada (pois não é feliz quem não ama a vida feliz como ela é digna de ser amada), é impossível que quem assim a ama a não deseje eterna. Portanto, a vida, quando for eterna, então é que será feliz.

CAPÍTULO XXVI

Devemos crer que a felicidade dos que viviam no Paraíso podia realizar o dever de procriar sem a vergonha do desejo.

O homem vivia, portanto, no Paraíso como queria enquanto queria o que Deus ordenara. Vivia gozando de Deus de cujo bem era feita a sua bondade. Vivia sem qualquer privação, estando em seu poder viver sempre assim. Havia alimento para que não passasse fome, havia bebida para que não passasse sede, havia a árvore da vida para que a velhice o não dissolvesse. Nenhuma corrupção no corpo ou do corpo procedente produzia doença alguma aos seus sentidos. Nenhuma doença interna, nenhum acidente exterior havia a temer. Na carne a saúde plena, na alma a total tranquilidade. No Paraíso, assim como não havia calor nem frio, assim também quem lá morava estava livre de qualquer atentado que o desejo ou o medo causassem à sua boa vontade. Nenhuma tristeza, nenhuma vã alegria havia lá. Perpetuava-se, vinda de Deus, uma alegria verdadeira em que ardia

uma caridade nascida de um coração puro, duma consciência recta e duma fé sincera [1].

Havia também uma sociedade sincera dos cônjuges entre si, garantida pelo amor honesto, a alma e o corpo levaram uma vida de mútua concórdia e o mandamento era observado sem esforço. O tédio não molestava o ocioso nem contra vontade se era molestado pelo sono.

---

[1] *Caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.*
I Timót., I, 5.

Estamos muito longe de pensar que, em t ão grande abundância de bens e em tal felicidade dos homens, a prole se não podia gerar sem a morbidez libidinosa. Pelo contrário: os membros genitais obedeceriam ao arbítrio da vontade tal como os demais, e o marido ter-se-ia introduzido nas entranhas da esposa sem o aguilhão arrebatador da paixão libidinosa, na tranquilidade da alma e sem corrupção alguma da integridade do corpo. Embora isto se não possa demonstrar pela experiência, não é caso para se não crer, pois estas partes do corpo não seriam excitadas por um alvorotado ardor mas utilizadas, conforme as necessidades, por um poder que a si mesmo se domina *(spontanea potestas)*. E então poderia assim o sémen viril penetrar no útero da esposa mantendo-se a integridade do órgão genital feminino, — tal como presentemente o fluxo do sangue menstrual pode sair do útero de uma virgem sem prejuízo para a sua integridade. De facto, é pela mesma via que um se introduz e o outro sai. No parto as entranhas da mulher dilatar-se-iam, não com os gemidos da dor mas com o impulso da maturidade. Do mesmo modo para fecundar e para conceber não seria o apetite libidinoso mas o uso voluntário que uniria as duas naturezas.

Falamos de assuntos que agora causam vergonha e por isso, embora procuremos conceber o que poderiam ter sido antes de causarem vergonha, todavia, é mais conveniente que esta nossa exposição se refreie pelo pudor que nos retrai do que seja ajudada pela nossa débil eloquência. Nem mesmo os que poderiam experimentá-lo, experimentaram o que estou a dizer (porque, tendo-se antecipado o pecado, mereceram o exílio do Paraíso antes de se unirem em tranquilo alvedrio na obra da propagação). Como é que, então, um tal assunto poderia sugerir aos nossos sentidos humanos outra coisa que não seja o exercício duma turbulenta paixão em vez do exercício de uma tranquila vontade? Daí que o pudor impeça quem fala, embora não faltem argumentos a quem pensa.

Porém, a Deus omnipotente — Criador supremo e supremamente bom de todas as naturezas, que ajuda a recompensar as boas vontades, que abandona e condena as más vontades, que ordena umas e outras — não faltou plano para tirar eleitos mesmo do género humano condenado, para preencher o número, fixado na sua sabedoria, dos cidadãos da sua cidade. Distingue-os dos outros pela sua graça e não pelos seus méritos — já que toda a massa estava condenada na sua raiz corrompida — mostrando não só aos libertados de si próprios, mas também aos não libertados, que graças lhes dispensava. Bem sabe cada um que não é por seus méritos mas por gratuita bondade que é arrancado ao mal quando se vê desembaraçado da sociedade dos homens de cujo justo castigo deveria partilhar. Porque é que não haveria Deus de criar aqueles que previu viriam a pecar, se, na verdade, neles e por eles podia mostrar

não só o que é que merecia a sua culpa,

mas também o que é que lhes concederia a sua graça

e, ainda que, sob tal criador e ordenador, a perversa desordem dos delinquentes não seria capaz de perturbar a recta ordem das coisas?

CAPÍTULO XXVII

Dos anjos e dos homens pecadores cuja perversidade não pode perturbar a ordem providencial.

Por conseguinte, os pecadores, sejam eles anjos sejam homens, nada podem fazer que impeça

as grandes obras do Senhor, procuradas em todas as suas vontades [1],

— porque Aquele que providente e omnipotentemente distribui por cada um o que a cada um convém, sabe muito bem utilizar-se dos bons e dos maus. E por isso (depois de, em castigo da sua primeira vontade má, o anjo mau ter sido condenado e de tal forma endurecido ao ponto de, para o futuro, já não poder ter vontade boa) — porque é que Deus não havia de ter dele feito bom uso permitindo que o primeiro homem, criado recto, isto é, com vontade boa, fosse por ele tentado? Este homem tinha sido, efectivamente, criado de tal modo que, se confiasse na ajuda de Deus, mantendo-se bom, venceria o mau anjo — mas abandonando Deus, seu criador, e a sua ajuda, devido a uma orgulhosa complacência em si mesmo, seria vencido; seria digno de recompensa se conservasse recta a sua boa vontade com a ajuda de Deus — e de castigo se abandonasse Deus com vontade perversa. Embora não pudesse confiar na ajuda de Deus sem essa mesma ajuda, nem por isso perdia a faculdade de renunciar aos benefícios da graça divina pondo em si mesmo as suas complacências. De facto, assim como não está no

---

[1] *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.*
Salmo CX, 2.

nosso poder viver nesta carne sem o apoio dos alimentos, (mas está no nosso poder nela não viver: é o que fazem os que a si próprios se matam), assim também não estava no poder do homem viver bem, mesmo no Paraíso, sem a ajuda de Deus; mas estava em seu poder viver mal, perdendo a felicidade e incorrendo no mais justo dos castigos.

Mas, conquanto Deus não desconhecesse a futura queda do homem, — porque teria de impedir que o homem fosse tentado pela malícia do anjo mau? É que, realmente, sem de modo algum duvidar de que o homem seria vencido, previu também que a posteridade do homem, sustentada pela sua graça, triunfaria do próprio Diabo para maior glória dos santos. E assim aconteceu: nenhum futuro está oculto a Deus, nem Este força com a sua presciência ninguém a pecar — e mostra, pela experiência posterior, às criaturas racionais (angélicas e humanas) quanto difere a presunção própria de cada um da protecção de Deus. Quem se atreve a pensar ou a afirmar que não esteve no poder de Deus impedir a queda do anjo e do homem? Preferiu, todavia, não lhes retirar esse poder, e demonstrar assim de quanto mal era capaz a soberba deles e de quanto bem era capaz a sua graça.

CAPÍTULO XXVIII

Propriedades das duas Cidades — a Terrestre e a Celeste.

Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus — a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si — a celeste.

Aquela glorifica-se em si própria — esta no Senhor;

aquela solicita dos homens a glória — a maior glória desta consiste em ter Deus como testemunha da sua consciência;

aquela na sua glória levanta a cabeça — esta diz ao seu Deus:

Tu és a minha glória, tu levantas a minha cabeça[1];

aquela nos seus príncipes ou nas nações que subjuga, e dominada pela paixão de dominar — nesta servem mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo;

aquela ama a sua própria força nos seus potentados — esta diz ao seu Deus:

Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza[2];

por isso, naquela, os sábios vivem como ao homem apraz ao procurarem os bens do corpo, ou da alma, ou dos dois: e os que puderam conhecer a Deus

não o glorificaram como Deus, nem lhe prestaram graças, mas perderam-se nos seus vãos pensamentos e obscurece-

---

[1] *Gloriam meam et exaltans caput meam.*
Salmo III, 4.

[2] *Diligam te, Domine, virtus mea.*
Salmo XVII, 2.

ram o seu coração insensato. Gabaram-se de serem sábios[3],

(isto é, exaltandò-se na sua sabedoria sob o império do orgulho)

tornaram-se loucos — e substituíram a glória de Deus incorruptível por imagens representando o homem corruptível, aves, quadrúpedes e serpentes[4],

(porque à adoração de tais ídolos conduziram os povos ou nisso os seguiram)

e veneraram e prestaram culto a criaturas em vez de ao Criador que é bendito para sempre[5],

— mas nesta só há uma sabedoria no homem: a piedade que presta ao verdadeiro Deus o culto que lhe é devido e que espera, como recompensa na sociedade dos santos (tanto dos homens como dos anjos),

que Deus seja tudo em todos[6].

---

[3] *Non ut Deum honoraverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes.*

Rom., I, 21-22.

[4] *stulti facti sunt et inmutaverunt gloriam incorruptibilis Dei, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium.*

Rom., I, 23-24.

[5] *et coluerunt atque servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula.*

Rom., I, 25.

[6] *ut sit Deus omnia in omnibus.*

I Corínt., XV, 28.

LIVRO XV

Depois de nos quatro livros precedentes, ter tratado dos primórdios das duas cidades — Terrestre e Celeste —, Agostinho acrescenta mais quatro acerca do seu desenvolvimento. Encaminha-se o seu propósito para o estudo dos principais capítulos da História Sagrada pertinentes ao mesmo assunto, comentando primeiramente, neste décimo quinto livro, o que no Génesis se lê desde Abel e Caim até ao Dilúvio.

CAPÍTULO I

Acerca das duas séries de gerações humanas que, desde a origem, tomam destinos diversos.

Acerca da felicidade do Paraíso, acerca do próprio Paraíso, acerca da vida que aí viveram os primeiros homens, acerca do seu pecado e do seu castigo, muitas coisas se pensaram, muitas coisas se disseram, muitas coisas se escreveram. Também nós, nos livros precedentes, tratámos, em conformidade com as Sagradas Escrituras, desses assuntos e, de acordo com a sua autoridade, expusemos o que tínhamos lido ou podido compreender. Mas se se examinarem mais profundamente estas questões, elas geram múltiplas e multímodas discussões que teriam de constar de mais livros do que os que permitem esta obra e o tempo de que dispomos, muito curto para nos demorarmos em todas as questões que as pessoas ociosas e meticulosas, mais dispostas a interrogar do que capazes de compreender, podem pôr. Acho, porém, que já me alonguei bastante acerca dos grandes e dificílimos problemas das origens do Mundo, da alma e do próprio género humano, que separamos em dois grupos: o dos que vivem como ao homem apraz e o dos que vivem como apraz a Deus. Em linguagem figurada chamamos-lhes também duas cidades, isto é, duas sociedades de homens das quais uma está predestinada a reinar eternamente com Deus e a outra a sofrer um suplício eterno com o Diabo. Mas este é o fim delas; dele trataremos mais tarde. Mas por agora — pois que já disse o suficiente acerca dos seus começos, quer dos anjos, cujo número ignoramos, quer dos dois primeiros homens — parece-me conveniente tratar do seu

desenvolvimento desde o dia em que os dois começaram a procriar até ao dia em que os homens hão-de deixar de procriar. Efectivamente, todo esse tempo ou século, durante o qual uns desaparecem, morrendo, e outros aparecem, nascendo, é que constitui o desenvolvimento das duas cidades de que estamos a falar.

Caim, o primeiro a nascer dos dois pais do género humano, pertence à cidade dos homens; e Abel, o segundo, pertence à cidade de Deus.

Assim como, num só homem, constatamos o que diz o Apóstolo:

> *O espiritual não é o que nasceu primeiro: primeiro nasceu o animal depois o espiritual* [1]

(cada um saindo dum tronco condenado, deve primeiro nascer de Adão, mau e carnal; e se, renascendo em Cristo, progredir, tornar-se-á bom e espiritual),

— assim também em todo o género humano: quando por nascimentos e mortes as duas cidades começaram a desenvolver-se, primeiro nasceu o cidadão deste século, em segundo lugar nasceu o estrangeiro neste século e membro da cidade de Deus, predestinado e eleito pela graça, peregrino cá em baixo pela graça e pela graça cidadão do Alto. Pelo que lhe respeita, ele nasce da mesma massa, toda ela condenada desde a origem; mas Deus, como um oleiro (esta comparação introduziu-a o Apóstolo não com falta de respeito mas bem a propósito), fez da mesma massa um vaso de honra e outro de ignomínia. O vaso de ignomínia foi o primeiro a ser feito e depois o outro — o de honra, porque num só e mesmo homem, como já disse, está primeiro o que é reprovável, pelo qual devemos necessariamente começar, sem sermos obrigados a lá permanecer; e em seguida está o que é louvável aonde, avançando, chegaremos e, uma vez chegados, permaneceremos. Consequentemente, nem todo o

[1] *quia non primum quod spiritale est, sed quod animale postea spiritale.* I Corínt., XV, 46.

homem mau será bom; mas ninguém será bom que antes não tenha sido mau, e quanto mais depressa se mudar para melhor, tanto mais depressa também se tornará notado o que adquiriu e substituirá o seu antigo nome pelo novo.

Está escrito que Caim fundou uma cidade; como peregrino que era, não a fundou, porém, Abel. É que a cidade dos santos é a do Alto, embora procrie cá cidadãos entre os quais ela vai peregrinando até que chegue o tempo do seu reino. Então ela reunirá a todos, ressuscitados nos seus corpos, dando-lhes o reino prometido onde reinarão para sempre com o seu Chefe, o Rei dos séculos.

CAPÍTULO II

Os filhos da carne e os filhos da promessa.

Uma sombra certamente, uma certa imagem profética desta cidade, mais sinal do que representação, viveu como escrava na Terra, no tempo em que era preciso que se manifestasse. E também ela se chamou Cidade Santa pelo facto de ser imagem significativa e não por ser a expressão verdadeira da futura cidade. Desta imagem escrava e da cidade livre de que é a imagem, fala o Apóstolo nestes termos na epístola aos Gálatas:

> *Dizei-me: vós que vos quereis submeter à lei, não ouvistes a lei? Está, de facto, escrito que Abraão teve dois filhos — um da escrava e outro da mulher livre. Mas o da escrava nasceu segundo a carne — e o da mulher livre segundo a promessa. Isto é uma alegoria. Representam elas as duas alianças: uma, vinda do Monte Sinai, gera para a servidão — é Agar, pois o Sinai é uma montanha da Arábia. Corresponde à Jerusalém actual que é escrava com seus filhos. Mas a Jerusalém do Alto é livre — é a nossa mãe. Está na verdade escrito «alegra-te estéril, tu que não tens filhos. Clama em gritos de alegria, tu que não conheces as dores do parto — porque os filhos da abandonada são muito mais do que os da que tem marido». Mas, nós, irmãos, somos, como Isaac, filhos da promessa. Mas, assim como então o que nasceu segundo as leis da carne perseguiu o que nasceu segundo o espírito, — assim também agora. Mas que diz a Escritura? «Expulsa a escrava e o filho — pois o filho da escrava não herdará com o filho da mulher livre». Mas nós, irmãos, nós não somos filhos*

da escrava mas da mulher livre. Para que sejamos livres nos libertou Cristo [1].

Esta maneira de interpretar, fundada na autoridade apostólica, abre-nos o caminho da autêntica compreensão dos dois Testamentos de que fala a Escritura — o Antigo e o Novo Testamento. Na verdade, uma parte da cidade terrestre tornou-se a imagem da cidade celeste, sem ser sinal de si própria mas da outra — e por isso é que ela é escrava. Pois não foi ela a razão da sua fundação mas sim a de significar a outra — embora também a mesma cidade que prefigura tenha sido prefigurada por uma imagem anterior. Agar, a escrava de Sara, e seu filho são, com efeito, uma espécie de imagem desta imagem. E como as sombras se deviam dissipar ao surgir a luz, Sara — a livre, que significava a cidade livre, e de quem Agar, essa sombra, era a escrava para a significar de uma outra maneira — disse:

Expulsa a escrava e seu filho — porque o filho da escrava não herdará com meu filho Isaac [2]

ou, como diz o Apóstolo,

Com o filho da mulher livre [3].

---

[1] *Dicite mihi sub lege volentes esse, legem non audistis?*

Scriptum est enim, quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera. Sed. ille quidem, qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem; quae sunt in allegoria. Haec enim sunt duo testamenta, unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar; Sina autem mons est in Arabia, quae conjuncta est huic quae nunc est Hierusalem; servit enim cum filiis suis. Quae autem sursum est Hierusalem, libera est, quae est mater nostra. Scriptum est enim: Laetare sterilis, quae non paris, erumpe et exclama quae non parturis; quoniam multi filii desertae magis quam ejus quae habet virum. Nos autem, fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus. Sed sicut tunc, qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum, qui secundum spiritum: ita et nunc. Sed quid dicit Scriptura? Eice ancillam et filium ejus; non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae. Nos autem, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit.

Gál., IV, 21-31.

[2] *Eice ancillam et filium ejus; non enim heres erit filius ancillae cum filio meo Isaac.*

Gén., XXI, 10.

[3] *cum filio liberae.*

Gal., IV, 30.

Encontramos, portanto, duas partes na cidade terrestre: uma parte mostra-nos a sua própria presença e a outra presta o seu serviço de escrava para significar com a sua presença a cidade celeste.

A natureza viciada pelo pecado gera cidadãos da cidade terrestre — mas a graça, que liberta a natureza do pecado, gera cidadãos da cidade celeste. Donde se conclui que os primeiros se chamam «vasos de cólera» e os últimos «vasos de misericórdia». É ainda o que está significado nos dois filhos de Abraão: um, o da escrava chamada Agar, nascido de modo natural *(secundum carnem natus)*, é Ismael; o outro, o de Sara, mulher livre, nascido devido a uma promessa *(secundum repromissionem natus)*, é Isaac. Ambos são, sem dúvida, da semente de Abraão: mas a um gerou-o ele segundo o modo habitual da natureza, e o outro resultou da promessa que significa a graça. Naquele mostra-se a maneira humana — e neste evidencia-se o benefício divino.

CAPÍTULO III

Esterilidade de Sara que, pela graça de Deus, se tornou fecunda.

Sara era estéril e já sem esperança de descendência; mas desejava ter, pelo menos da sua escrava, o que via não poder ter de si mesma — pelo que a entregou a seu marido de quem queria gerar mas não pudera. Por isso exigiu dele o dever conjugal *(debitum)* usando do seu direito em ventre alheio. Nasceu, pois, Ismael, como nascem os homens, da união de dois sexos, conforme a lei geral da natureza. Por isso se disse:

segundo a carne [1].

Não é que estes benefícios não sejam benefícios de Deus ou que não seja Deus, cuja Sabedoria é activa, quem os realiza, como está escrito:

Alcança com vigor de um extremo ao outro e governa o Universo com suavidade [2],

— mas, para significar o dom gratuito de Deus e de modo nenhum devido aos homens, foi preciso conceder um filho fora do curso ordinário da natureza. A natureza, de facto, nega filhos à união do homem e da mulher como a que podia haver entre Abraão e Sara já naquela idade — mas também quando a mulher é estéril e não pode gerar quando lhe falta, não idade para a fecundidade, mas fecundidade para a idade. O facto de se não dever à natu-

---

[1] *secundum carnem.*
Gen., XVI, 1-3.

[2] *adtingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*
Sabed. de Salomão, VIII, 1.

reza, em tais circunstâncias, o fruto da posteridade, simboliza a natureza humana viciada pelo pecado, por ele justamente condenada a não merecer para o futuro felicidade alguma.

É, pois, justificadamente que Isaac, filho da promessa, representa os filhos da graça, cidadãos da cidade livre, participantes da paz eterna em que reina, não o amor da vontade própria e, de certo modo, privada, mas o amor que goza de um mesmo bem comum e imutável e que, de um grande número faz um só coração, isto é, em que reinam em perfeito acordo a obediência e a caridade.

CAPÍTULO IV

Das lutas ou da paz na Cidade Terrestre.

A cidade terrestre, qué não será eterna (pois, uma vez condenada ao suplício final, já não será cidade), é cá na Terra que tem o seu bem, tomando parte na alegria que estas coisas podem proporcionar. E como não há bem que não cause apreensão aos que o amam, esta cidade acha-se, a maior parte das vezes, dividida contra si própria com litígios, guerras, lutas, em busca de vitórias mortíferas ou mesmo mortais. A verdade é que, qualquer parte dela que provoque a guerra contra a outra, o que procura é ser senhora dos povos, quando afinal é ela que fica cativa dos vícios; e se, quando sai vencedora, se exalta na sua soberba, a sua vitória é-lhe mortífera. Mas se, reflectindo sobre a sua condição e as vicissitudes comuns, se sente mais atormentada pela adversidade que lhe pode surgir do que envaidecida pela prosperidade — a sua vitória é então apenas mortal, porque lhe será impossível manter o seu domínio sobre os que pôde subjugar com tal vitória. Mas não se pode dizer correctamente que as coisas, que esta cidade ambiciona, não são verdadeiramente boas, sendo certo que mesmo ela, dentro do seu género humano, ainda é melhor. Procura certa paz terrena em vez destas coisas ínfimas — e é para a obter que ela faz guerra. Se vencer e não houver quem lhe resista — será a paz que as partes adversas não tinham quando se batiam por bens que na sua desgraçada indigência não podiam possuir em conjunto. Esta é a paz procurada por guerras laboriosas — a paz que uma vitória, que se julga gloriosa, consegue! Quando são vencedores os que lutam por uma

causa mais justa, quem duvidará de que seja louvável uma tal vitória e desejável a paz que dela resulta? São bens e, não há dúvida, dons de Deus. Mas se, com desprezo dos bens melhores que pertencem à Cidade do Alto em que a vitória se firmará numa paz eterna, soberana e segura, se desejam esses bens até se considerarem como os únicos bens verdadeiros e se preferem aos bens considerados melhores — necessariamente que se seguirá a miséria agravando a que já havia.

CAPÍTULO V

Do primeiro fundador da Cidade Terrestre, o fratricida — a que corresponde na impiedade o fundador de Roma, assassino de seu irmão.

O primeiro fundador da cidade terrestre foi um fratricida; vencido pela inveja, matou seu irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino nesta Terra. Não é, pois, de admirar que, muito mais tarde, quando da fundação da cidade que viria a ser a cabeça desta cidade terrestre de que falamos e a reinar sobre tantos povos, se tenha produzido uma imagem deste primeiro exemplo, deste arquétipo —ἀρχετύκον, como dizem os Gregos. Porque também lá, por um crime que um dos seus poetas recorda,

os primeiros muros encharcaram-se com o sangue fraterno [1];

Roma foi, na verdade, fundada no dia em que Remo foi morto por seu irmão Rómulo, como o atesta a história romana; mas, no caso, ambos eles eram cidadãos da cidade terrestre, ambos procuravam a glória fundando o Estado Romano, mas não podiam ambos ter tanta glória como teriam se fosse só um. O que a queria encontrar no poder, menos poder teria se o partilhasse com seu irmão vivo. Para, portanto, deter todo o poder sozinho, suprimiu o seu companheiro — e cresceu, com o crime, para pior, o que, com a inocência, teria sido um bem melhor, embora menor.

Os irmãos Caim e Abel não tinham ambos, pelos bens terrenos, uma paixão idêntica. Nem um teve do

---

[1] *Fraterno primi maduerunt sanguine muri.*
Lucano, *Farsália* I, 95.

outro inveja com receio de ver diminuído o seu poder se ambos dominassem (porque Abel não procurava dominar na cidade fundada pelo irmão), mas foi dominado por aquela diabólica inveja que leva os maus a invejarem os bons por nenhuma outra causa senão porque estes são bons e eles são maus. A posse da bondade de maneira nenhuma se apouca com a chegada ou a permanência de um companheiro; pelo contrário — a posse da bondade dilata-se tanto mais, quanto mais, em união de corações, a domina o amor de cada um que a possui. Enfim — ninguém terá esta posse se se recusar a possuí-la em comum: encontrar-se-á uma posse tanto maior quanto mais se amar aquele que dela partilha.

O que surgiu entre Remo e Rómulo mostra, pois, até que ponto a cidade da Terra se divide contra si mesma; mas o que surgiu entre Caim e Abel demonstra as inimizades entre as duas cidades — a de Deus e a dos homens. Lutam entre si os maus com os maus; da mesma forma lutam entre si os maus e os bons; mas os bons, se são, na verdade, perfeitos, não podem lutar entre si. Os que progridem, mas sem serem ainda perfeitos, podem fazê-lo, mas da maneira por que todo o homem bom está em luta consigo mesmo — porque em cada homem

a carne luta com as suas apetências contra o espírito e o espírito contra a carne[2].

Pode, portanto, o desejo espiritual de alguém travar combate contra os desejos carnais de outrem, os desejos carnais de alguém podem travar combate contra os desejos espirituais de outrem, como podem travar combate entre si os bons e os maus; podem até os próprios desejos carnais de dois bons, mas ainda não perfeitos, travar combate entre si como entre si travam combate os bons e os maus, até que a saúde dos que estão em recuperação chegue à vitória final.

---

[2] *Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem.*
Gál., V, 17.

CAPÍTULO VI

Doenças de que, como pena de pecado, sofrem mesmo os cidadãos da Cidade de Deus durante a peregrinação desta vida, e das quais Deus os cura.

Com efeito, esta doença, ou esta desobediência de que falámos no livro décimo quarto, é o castigo da primeira desobediência — e, portanto, não é uma natureza mas um vício dela. Por isso é que se diz aos bons que avançam e vivem da fé nesta peregrinação:

Transportai mutuamente os vossos fardos e cumprireis assim a lei de Cristo [1];

e da mesma forma noutro lugar:

Corrigi os espíritos inquietos, consolai os pusilânimes, sustentai os débeis, sede pacientes para com todos, olhai que ninguém pague o mal com o mal [2];

de igual modo noutro passo:

Se algum homem for surpreendido em falta, vós, que sois espirituais, recuperai-o com espírito de doçura. Mas acautela-te não sejas tu tentado [3];

e noutro lugar:

Que o Sol se não esconda sobre a vossa cólera [4];

e no Evangelho:

---

[1] *In vicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi.*
Gál., VI, 2.

[2] *Corripite inquietos, consolamini pusillanimes, suscipite infirmos, patientes estote ad omnes; videte ne quis malum pro malo alicui reddat.*
I Tessal., V. 14-15.

[3] *Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spiritales estis, isntruite hujus modi in spiritu mansuetudinis, intendens te ipsum, ne et tu tempteris.*
Gál., VI. 1.

[4] *Sol non occidat super iracundiam vestram.*
Ef., IV, 26.

Se o teu irmão contra ti pecar, repreende-o a sós tu e ele[5];
e da mesma maneira, a propósito dos pecados em que é de recear o escândalo de muitos, dis o Apóstolo:

Repreende os que pecam na presença de todos para que todos tenham receio[6].

Por isso é que, acerca do perdão mútuo, existem muitas prescrições e se exige cuidado especial para se manter a paz sem a qual ninguém poderá ver a Deus. Daí esse terror que inspira a condenação do servo a pagar os dez mil talentos que já lhe tinham sido perdoados, porque ele mesmo não quis perdoar uma dívida de cem dinheiros a um seu companheiro. Depois de ter contado esta parábola, Jesus acrescentou:

Assim fará vosso Pai celeste para convosco, se cada um de vós não perdoar ao seu irmão com todo o coração[7].

Deste modo são curados os cidadãos da Cidade de Deus que peregrinam nesta Terra e suspiram pela paz da pátria do Alto. É, porém, o Espírito Santo que opera por dentro para tornar eficaz o remédio aplicado de fora.

Demais, embora o próprio Deus, valendo-se da criatura que lhe está sujeita, se dirija sob uma aparência humana aos sentidos humanos, quer aos do corpo, quer aos que temos semelhantes, nos sonos, se não reger a inteligência e não actuar sobre ela por uma graça interior, de nada servirá ao homem toda a pregação da verdade. É o que Ele faz separando os «Vasos da Cólera» dos «Vasos da Misericórdia», por uma distribuição muito oculta, mas justíssima, que só Ele conhece. Sem dúvida que Deus nos ajuda de modos admiráveis e escondidos. Quando o pecado que habita nos nossos membros (ou antes a pena

---

[5] *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum.*
Mat., XVIII, 15.

[6] *Peccantes coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant.*
I Tim., V, 20.

[7] *Sic et vobis faciet Pater vester caelestis, si non dimiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris.*
Mat., XVIII, 35.

do pecado) já não reina no nosso corpo mortal para o sujeitar aos seus desejos, nem nós apresentamos os nossos membros como armas de iniquidade, conforme o preceito do Apóstolo — o homem, sob a direcção de Deus volta-se para o seu espírito que, por sua vez, deixa de se comprazer em si para o mal, se manterá no sereno domínio de si mesmo e reinará sem pecado algum na paz eterna, na saúde e na imortalidade perfeitas.

CAPÍTULO VII

Motivo do crime e obstinação de Caim que nem a palavra de Deus desviou do seu premeditado crime.

Mas que é que aproveitou a Caim o que, na medida em que nos foi possível, já expusemos? Deus falou-lhe como costumava falar aos primeiros homens por intermédio de uma criatura submissa, de uma forma conveniente, como companheiro. Não realizou ele o crime concebido de matar o irmão, mesmo depois da palavra de admoestação divina? Deus tinha distinguido os sacrifícios de ambos, olhando com agrado para os de um e com displicência para os do outro — o que, sem dúvida alguma, se pôde reconhecer por um sinal visível e atestador — e Deus procedeu assim porque as suas obras eram más e boas as do irmão. Caim ficou muito triste e de aspecto abatido. Está, de facto, assim escrito:

> *E disse Deus a Caim: porque é que te entristeceste? Porque ficaste de rosto abatido? Se a tua oferenda é justa mas não a partilhaste justamente, será que pecaste? Sossega: ele voltará para ti e tu dominá-lo-ás* [1].

Nesta admoestação ou conselho que Deus deu a Caim, as palavras

> *Se a tua oferta é justa mas não a partilhaste justamente, será que pecaste* [2]*?*

---

[1] *Et dixit dominus ad Caim: Quare tristis factus es et quare concidit facies tua? Nonne si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti? Quiesce; ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius.*

Gén., IV, 6-7.

[2] *nonne si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti?*

Ib.

porque não se vê o porquê nem a que propósito foram pronunciadas, a sua obscuridade tem provocado muitas interpretações quando os comentadores das Sagradas Escrituras se esforçam por expô-las em conformidade com a regra da fé. Um sacrifício é justo quando é oferecido ao verdadeiro Deus, único a quem é devido. Mas não se «divide justamente» se não se tem bem em conta os lugares, os tempos, as coisas que se oferecem, quem as oferece, a quem se oferecem, por quem se distribui como alimento o que se ofereceu. Por «divisão» temos que entender aqui:

se se oferece onde não convém ou o que não convém aqui mas noutra parte;

se se oferece quando não convém ou o que não convém então mas noutro tempo;

se se oferece o que nunca nem em parte alguma se devia oferecer;

ou quando o homem reserva para si coisas melhores do que as que oferece a Deus;

ou quando da oblação se faz participante um profano ou alguém que a ela não tem direito. Não é fácil descobrir em qual destes pontos desagradou Caim a Deus. Mas porque o apóstolo João diz, quando fala dos seus irmãos:

> *Não como Caim que estava do lado do maligno e matou seu irmão. E por causa de quê o matou? Porque eram más as suas obras e justas as de seu irmão* [3]

— com isto se nos dá a entender que, se Deus se desvia das suas oferendas, é porque ele as partilhava mal, dando a Deus algo de seu mas reservando-se para si a sua própria pessoa.

É o que fazem todos os que não procuram a vontade de Deus mas a sua, isto é, vivendo, não com um coração recto, mas perverso, e que, todavia, oferecem a Deus as suas oferendas, julgando que por esta forma compram os

---

[3] *Non sicut Caim ex maligno erat et occidit fratrem suum; et cujus rei gratia occidit? Quia opera illius maligna fuerunt, fratris autem ejus justa.*
João, III, 12.

seus favores, não para curarem as suas depravadas paixões, mas para as satisfazerem. Isto é próprio da cidade terrestre: venerar a Deus ou aos deuses para, com a sua ajuda, reinar nas vitórias e na paz terrestre, não pela caridade que se devota, mas pela paixão que domina. Porque os bons utilizam-se do mundo para gozarem de Deus; mas os maus, pelo contrário, para gozarem do mundo, querem utilizar-se de Deus. Todavia, estes pelo menos já crêem que Deus existe e que cuida das coisas humanas. Há os que são muito piores — os que nem mesmo nisto crêem.

Conhecido que foi por Caim que Deus tinha olhado com agrado para o sacrifício de seu irmão e não para o seu, devia arrepender-se e imitar seu bom irmão em vez de, orgulhoso, o invejar. Mas entristeceu-se e ficou de rosto abatido. Este é o pecado que sobremaneira Deus repudia — a tristeza pela bondade de outrem, principalmente de um irmão. É isto o que lhe reprova ao perguntar-lhe:

> *Porque é que te entristeceste? Porque ficaste de rosto abatido?* [4].

Deus via a inveja para com seu irmão e reprovava-lha. Para os homens, para quem está escondido o coração dos outros, pode ser ambíguo e totalmente incerto se aquela tristeza era fruto da malícia com que conscientemente tinha desagradado a Deus ou da bondade de seu irmão na qual Deus se comprouve ao olhar para o seu sacrifício. Mas ao explicar porque tinha rejeitado a sua oferta, Deus mostrou-lhe que devia desgostar-se precisamente de si em vez de se entristecer injustamente contra seu irmão — já que era injusto numa partilha injusta, isto é, por não viver rectamente, (o que o tornou indigno de ver que a sua oferta agradava) e mais injusto ainda porque odiava sem motivo a seu irmão que era justo.

---

[4] *Quare contristatus es, et quare concidit facies tua?*
Gén., IV, 6-7.

Contudo, não o deixa sem uma recomendação santa, justa e boa, dizendo:

Sossega: ele voltará para ti e tu o dominarás[5].

Trata-se do irmão? Nada disso. De quê, pois, senão do pecado? Efectivamente, foi depois de ter dito *pecaste* que Deus acrescenta *sossega: ele voltará para ti e tu o dominarás*. Pode, realmente, ser assim entendido: esta conversão (volta) para o homem deve ser a conversão (volta) do pecado, de maneira que o homem saiba que a mais ninguém senão a si próprio deve atribuir o pecado. Este é que é o remédio salutar da penitência, este é que é o pedido oportuno do perdão — que nas palavras *para ti a sua volta (ad te enim conversio ejus)* — não se subentende «será» mas «seja» à maneira de um preceito, e não de uma predição. Porque cada um domina o seu pecado quando não se põe à sua frente, defendendo-o, mas a si o submete fazendo penitência. De outra forma será escravo do seu domínio se lhe presta protecção quando o comete.

Mas o pecado também pode significar a própria concupiscência carnal de que fala o Apóstolo:

A carne tem desejos contrários ao espírito[6];

e entre os frutos da carne enumera a inveja que espicaçava Caim e o incitava à morte de seu irmão. Convém que se subentenda «*será*», ficando assim: «para ti será o seu regresso *(conversio)* e tu o dominarás». Realmente, quando se perturba essa parte carnal a que o Apóstolo chama pecado ao dizer:

Não sou eu que o faço mas o pecado que habita em mim[7]

(parte da alma a que os filósofos chamam viciosa, porque não devia arrastar o espírito, mas submeter-se ao seu

---

[5] *Quiesce; ad te enim conversio ejus, et tu dominaberis illius.*
Ib.

[6] *Caro concupiscit adversus spiritum.*
Gál., V, 17.

[7] *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.*
Rom., VII, 17.

império e ser afastada, pela razão, das obras ilícitas) e quando perturbada, impele a alma ao cometimento de uma acção má, se se acalmar e obedecer à palavra do Apóstolo:

> *Não ofereçais os vossos membros ao pecado como instrumentos de iniquidade*[8]

— ela volta, domada e vencida, para o espírito e submete-se à autoridade da razão.

Foi isto que Deus prescreveu ao que ardia nas chamas da inveja contra seu irmão e queria suprimir aquele que devia imitar. «*Sossega*», diz-lhe; retém a tua mão fora do crime; não reine o pecado no teu corpo mortal para te tornar dócil aos seus desejos; não ofereças ao pecado teus membros como instrumentos de iniquidade — porque «*para ti será o seu regresso*» se, em vez de largares as rédeas ao pecado, o refreares com a tua calma. E «*então tu o dominarás*», isto é, quando do exterior se lhe não permita agir, ele se acostuma, sob o poder do espírito que o dirige com benevolência, a já se não agitar interiormente.

No mesmo livro sagrado diz-se algo de semelhante da mulher quando, após o pecado, Deus, perguntando e julgando, proferiu as sentenças de condenação contra o demónio representado na serpente, contra a mulher e contra o seu marido em suas próprias pessoas. Efectivamente, disse-lhe:

> *Multiplicarei as tuas tristezas e o teu gemido. Darás à luz com dores os teus filhos*[9];

e a seguir acrescentou:

> *Voltarás para teu marido e ele te dominará*[10].

---

[8] *Nec exhibueritis membra vestra arma iniquitatis peccato.*

Rom., VI, 13.

[9] *Multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitum tuum et in tristitiis paries filios.*

Gén., III, 16.

[10] *Et ad virum tuum conversio tua, et ipse tui dominabitur.*

Ib.

O que se disse a Caim acerca do pecado, ou acerca da concupiscência viciosa da carne, diz-se nesta passagem acerca da mulher que pecou; donde se deve entender que o varão para comandar sua mulher deve assemelhar-se ao espírito que comanda a carne. É por isso que o Apóstolo diz:

O que ama sua mulher a si próprio se ama; pois nunca ninguém à sua própria carne tem ódio [11].

Devemos, pois, sanar estes males como sendo nossos e não os condenar como se alheios fossem. Mas Caim recebeu aquele preceito de Deus como prevaricador e, subjugado pela inveja, armou uma cilada e matou o irmão.

Tal foi o fundador da cidade terrestre. Deste modo figurou também os Judeus, por quem foi morto Cristo, pastor das ovelhas que são os homens, que Abel, o pastor de ovelhas, que eram os animais, prefigurou. É uma alegoria profética de que me abstenho agora de falar. Recordo-me de dela ter falado contra o maniqueu Fausto.

---

[11] *Qui diligit uxorem suam, se ipsum diligit; nemo enim umquam carnem suam odio habuit.*

Efés., V, 28-29.

CAPÍTULO VIII

Qual seria a razão por que, nos primórdios do género humano, Caim fundou uma cidade.

Parece-me que agora deve ser defendida a história, não se vá julgar indigna de fé a Escritura que relata ter sido construída uma cidade por um homem só, no tempo em que, parece, não havia na terra mais que uns quatro homens, ou melhor três depois que o irmão matou o irmão, ou seja: o primeiro homem, pai de todos, o próprio Caim e seu Filho Henoc do qual a cidade tomou o nome. Mas aqueles a quem isto espanta mal reparam que o escritor desta história sagrada não tinha necessidade de nomear todos os homens que então podia haver mas apenas os que o plano do seu trabalho postulava. A intenção desse escritor, por intermédio do qual operava o Espírito Santo, foi chegar, por uma série determinada de gerações provenientes de um só homem, até Abraão e depois, por sua descendência, até ao povo de Deus. Neste, segregado dos demais povos, estariam prefiguradas e anunciadas todas as coisas futuras previstas pelo Espírito Santo acerca da cidade cujo reino será eterno, bem como acerca de Cristo seu fundador e seu rei. Mas não convinha deixar de falar da outra sociedade dos homens, a que nós chamamos «Cidade Terrestre», pelo menos na medida em que era preciso evocá-la para que brilhe, por comparação com a sua adversária, a Cidade de Deus.

Quando a Sagrada Escritura menciona o número de anos que aqueles homens viveram, a propósito de cada um conclui assim: «gerou filhos e filhas, e o total dos dias vividos» por este ou por aquele «foi de» tantos anos, e

«depois morreu». Lá porque não nomeia os filhos e filhas, temos nós que entender que, através de tantos anos como os que se viviam naquela primeira fase deste século, não puderam nascer muitíssimos homens que, reunidos, fundariam inúmeras cidades? Mas pertence a Deus, inspirador destas narrativas, repartir e distinguir desde a origem as duas sociedades com as suas próprias gerações:

— duma parte as dos homens, isto é, dos que vivem como aos homens apraz;

— doutra parte as dos filhos de Deus, isto é, dos homens que vivem como a Deus apraz.

Estas gerações refere-as a Escritura até ao Dilúvio. E refere então a separação e a confusão das duas cidades:

a separação, ao mencionar à parte as suas gerações, provenientes umas de Caim, o fratricida, e as outras de seu irmão Set, também nascido de Adão em vez do que foi morto pelo irmão;

— a confusão, quando os bons se inclinaram para pior e se tornaram todos tais que foram destruídos pelo Dilúvio, à excepção de um justo chamado Noé, com sua esposa, seus três filhos e suas três noras — oito pessoas que foram dignas de escapar na arca ao extermínio dos mortais.

Pelo facto de estar escrito:

Caim conheceu a sua mulher que concebeu e deu à luz Henoc; e ele fundou uma cidade a que pôs o nome de seu filho Henoc [1],

não se segue que se deva julgar que foi este o seu primeiro filho. Nem também se deve pensar, só porque se diz que conheceu sua mulher, que foi então a primeira vez que com ela se uniu. O mesmo se disse de Adão, o pai de todos, não somente quando foi concebido Caim que parece ter sido o primogénito, mas também, mais tarde, pela mesma Escritura foi dito:

---

[1] *Et cognovit Caim uxorem suam, et concipiens peperit Enoch; et erat aedificans civitatem in nomine filii sui Enoch.*

Gén., IV, 17.

Adão conheceu Eva sua mulher que concebeu e deu à luz um filho a quem pôs o nome de Set[2].

Por aqui se vê que a Escritura costuma exprimir-se desta maneira, embora nem sempre, quando faz alusão à concepção de homens, e não apenas quando os sexos se conjugam pela primeira vez. Nem ainda é argumento convincente para termos Henoc como primogénito de seu pai o facto de a cidade ter recebido o seu nome. Não é despropositado que seu pai, tendo embora outros filhos, possa ter tido algum motivo para amá-lo mais do que aos outros. Também Judá não foi o primogénito e dele receberam o nome a Judeia e os Judeus. Mas, mesmo que esse tenha sido o primeiro filho que nasceu ao fundador da dita cidade, nem por isso se deve pensar que o pai pôs o nome dele à cidade então fundada quando ele nasceu, porque com um só homem não se podia fundar uma cidade que outra coisa não é que uma multidão de homens reunidos por um vínculo de sociedade. Mas, quando a família daquele homem se tornou tão numerosa que adquiriu a importância de um povo, tornou-se então possível fundar uma cidade e dar-lhe o nome do seu primogénito. Tão longa foi, de facto, a vida desses homens que, daqueles de quem se fala e se referiu o número de anos, o que, antes do Dilúvio, menos tempo viveu, chegou à idade de setecentos e cinquenta e três anos. Muitos ultrapassaram mesmo os novecentos anos, embora nenhum tenha chegado aos mil. Quem poderá então duvidar de que, durante a vida de um só homem tenha podido o género humano multiplicar-se de tal forma a haver com que constituir não uma só mas muitas cidades? Isto pode com toda a facilidade conjecturar-se do facto do crescimento do povo hebreu que, proveniente apenas de Abraão, em pouco

---

[2] *Cognovit Adam uxorem suam, et concepit et peperit filium, et nominavit nomen illius Seth.*

Gén., IV, 25.

mais de quatrocentos anos, se multiplicou de tal forma que à saída do Egipto já contava seiscentos mil jovens capazes de combater, — e não falamos do povo dos Idumeus que não pertence ao povo de Israel mas descende de seu irmão Esaú, neto de Abraão, nem de outros povos também da estirpe de Abraão, mas não provenientes de sua mulher Sara.

CAPÍTULO IX

Acerca da longevidade dos homens antes do Dilúvio e da sua maior corpulência.

Em face do exposto ninguém de bom senso poderá duvidar de que Caim poderia fundar não só uma cidade mas mesmo uma grande cidade quando a vida dos mortais se estendia por tão longo tempo. A não ser que algum infiel levante a questão do número de anos vividos pelos homens segundo foi escrito pelas nossas autoridades, recusando-se a acreditar nisso.

Também não acreditam que as dimensões dos corpos tenham sido então muito maiores do que agora são. Todavia, Vergílio, o mais ilustre dos seus poetas, a propósito de uma descomunal pedra que delimitava um campo e que um homem forte daqueles tempos, enquanto combatia, arrancou, transportou a correr, deu o balanço e arremessou, refere:

> *Apenas doze homens escolhidos, tais como a terra os produz agora, a poderiam levar às costas* [1]

para dar a entender que outrora a terra costumava produzir corpos mais avantajados — quanto mais ainda em tempos mais próximos das origens, antes do tão famoso e célebre Dilúvio!

Mas muitas vezes sepulcros postos a descoberto pela vetustez, pela violência das torrentes ou por outros acidentes convencem os incrédulos da grandeza dos corpos,

---

[1] *Vix illum lecti bis sex cervice subirent.*
Qualia nunc hominum producit corpora tellus.
Vergílio, *Eneida,* XII, 899-900.

porque lá aparecem ou de lá caem ossos de incrível tamanho. Eu mesmo vi — e não só eu, mas outros comigo — na praia de Útica um molar humano tão grande que, se o partissem em pequenos pedaços do tamanho dos nossos dentes, parece que poderia fazer-se um cento deles. Creio que pertenceu a algum gigante. É que, além de serem então muito maiores que os nossos os corpos de todos, os dos gigantes em muito se avantajavam aos demais. Como depois e até nos nossos tempos não faltaram, embora raros, homens que excederam as medidas da maior parte. Plínio Segundo, homem doutíssimo, atesta que, à medida que o mundo avança em idade, vai a natureza produzindo corpos cada vez mais pequenos. Recorda ele que também Homero em seus versos se lamentou disso muitas vezes. Não zomba destas coisas como de ficções poéticas mas recolhe-as como factos históricos, como um narrador das maravilhas da natureza. Na verdade, como disse, as ossadas que muitas vezes se descobrem, pois que duram de há muito, revelam, a séculos delas muito distantes, a grande corpulência dos antigos.

Agora, porém, não se pode demonstrar com documentos deste género a longevidade dos homens que viveram naqueles tempos. Nem por isso se deve recusar a fé nesta história sagrada. Não acreditar nessas narrativas seria tanto mais insensato quanto é certo vermos que se cumprem as predições. Mas afirma também o mesmo Plínio que ainda existe um país onde as pessoas vivem duzentos anos. Se, portanto, ainda hoje se constata, em lugares desconhecidos de nós, esta duração das vidas humanas de que não temos a experiência — porque não havia de ser assim em tempos também de nós desconhecidos? Se é de acreditar que o que aqui não está, algures existe — porque é que se não há-de acreditar que o que agora não é, outrora foi?

CAPÍTULO X

Das diferenças entre os textos hebreus e os nossos que parece não estarem de acordo quanto ao número de anos dos patriarcas [1].

Embora pareça haver a este propósito alguma diferença entre os textos hebreus e os nossos acerca do número de anos (ignoro por que razão tal aconteceu) — não é, porém, tão grande que não concordem em que os ditos homens alcançavam avançada idade. O próprio primeiro homem, Adão, tinha antes de gerar seu filho Set duzentos e trinta anos segundo os nossos textos [1] ou, segundo o hebreu, cento e trinta. Mas, depois de o ter gerado, lê-se nos nossos que viveu setecentos e nos deles oitocentos anos. E assim concorda a soma nuns e noutros. Da mesma maneira para as gerações seguintes, antes de ser gerado aquele que se menciona como gerado, encontra-se no hebreu que seu pai viveu cem anos a menos — mas depois do nascimento o nosso texto dá-lhe cem anos a menos que no hebreu. De uma parte e de outra está, pois, de acordo a totalidade. Mas na sexta geração já em nada diferem ambos os códices. Na sétima, porém, (quando se relata que o que nasceu, Enoc, não morreu mas foi arrebatado

[1] *Os nossos textos* a que Santo Agostinho se refere são os da *Vetus latina*, tradução da versão bíblica dos *Setenta*, então usados na Igreja Latina. Só pouco depois se começou a usar o texto da *Vulgata*, tradução latina a partir dos textos originais realizada por S. Jerónimo, contemporâneo de Santo Agostinho, levada a efeito a pedido do papa S. Dâmaso.

porque aprouve a Deus), há a mesma diferença de cem que nas cinco gerações precedentes antes de gerar aquele que lá é mencionado como seu filho, mas na soma há concordância — pois nos dois textos, antes de ser arrebatado, viveu trezentos e sessenta e cinco anos.

A oitava geração apresenta, é certo, uma divergência, mas menor e diferente das outras. Matusalém, filho de Henoc, viveu, segundo os códices hebreus, não cem anos a menos mas vinte anos a mais, antes de gerar aquele que na ordem se lhe segue; mas nos nossos códices vê-se que se acrescentam estes vinte anos depois de o ter gerado e nos dois códices a soma é novamente igual. Só na nona geração, isto é, nos anos de Lamech, filho de Matusalém e pai de Noé, é que a soma do total difere, mas não muito. Referem os códices hebreus que ele viveu vinte e quatro anos mais do que referem os nossos, pois antes de gerar seu filho Noé, nos hebreus tem seis menos que nos nossos — e, depois de o ter gerado, contam-se nos deles mais trinta anos que nos nossos. Daí que, se tirarmos aqueles seis, ficam-nos os vinte e quatro, como se disse.

CAPÍTULO XI

Dos anos de Matusalém cuja idade parece ter ultrapassado o Dilúvio em cartoze anos.

Esta discrepância entre os códices hebreus e os nossos levanta uma famosa questão: contam-se catorze anos de vida a Matusalém após o Dilúvio, ao passo que a Escritura, de todos os habitantes da terra, não menciona senão oito pessoas — entre as quais não está Matusalém — que na arca escaparam ao desastre do Dilúvio. Segundo os nossos códices, com efeito, Matusalém viveu cento e sessenta e sete anos antes de gerar aquele a quem chamou Lamech, e Lamech cento e oitenta e oito anos antes de nascer Noé — o que faz ao todo trezentos e cinquenta e cinco. Juntem-se-lhes os seiscentos de Noé — tantos anos quantos ele tinha quando aconteceu o Dilúvio —: farão novecentos e cinquenta e cinco anos desde o nascimento de Matusalém até ao ano do Dilúvio. Mas os anos de vida de Matusalém computam-se em novecentos e sessenta e nove — pois tinha vivido cento e sessenta e sete anos quando gerou o filho chamado Lamech e, depois de este ter nascido, viveu oitocentos e dois: estes todos, como dissemos, perfazem novecentos e sessenta e nove. Se lhes subtrairmos os novecentos e cinquenta e cinco anos decorridos desde o nascimento de Matusalém até ao Dilúvio, restam os cartorze que ele terá vivido, julga-se, depois do Dilúvio.

Em vista disto alguns pensam que ele teria vivido durante algum tempo, não sobre a terra (onde é regra que toda a carne, à qual a sua natureza não permite viver na água, morre), mas junto de seu pai que tinha sido arreba-

tado. Aí teria vivido até ao fim do Dilúvio. Interpretam-no assim porque querem manter a sua fé nos códices que a Igreja tem por mais autorizados. Julgam que os dos Judeus não contêm como os nossos a verdade. Não admitem que possa haver aqui erro dos intérpretes mas que o erro está antes na língua pois que foi através da grega que se traduziu para a nossa a Escritura. Não é de crer, dizem eles, que os Setenta Intérpretes, que deram todos ao mesmo tempo a mesma tradução, se tenham podido enganar ou mesmo que eles tenham querido mentir sem qualquer interesse. Mas os Judeus, por inveja de terem passado para nós a Lei e os Profetas naquela tradução, é que alteraram alguns pontos nos seus códices para diminuírem a autoridade dos nossos. Cada um aceite como julgar esta opinião ou hipótese. Todavia, o que é certo é que Matusalém não viveu depois do Dilúvio mas morreu no mesmo ano, se é exacto o que se encontra nos códices hebreus acerca do número de anos.

No seu lugar direi o que me parece acerca dos Setenta Intérpretes, quando chegarmos, com a ajuda de Deus, a essas épocas que devemos mencionar conforme o exige o plano desta obra. Para a presente questão basta saber que, segundo os dois textos, os homens desses tempos tinham tão longas vidas que durante a vida de um só dos dois, que sozinhos tinha a Terra então, poderia o primeiro dos pais que nasceu multiplicar o género humano a ponto de fundar uma cidade.

CAPÍTULO XII

Opinião dos que não crêem que os homens dos primeiros tempos tinham vivido tanto como está escrito.

Não podemos de modo algum dar ouvidos aos que pensam que os anos daqueles tempos se contavam de outra maneira, isto é, eram tão breves que um ano dos nossos valeria dez dos deles. Por isso, dizem eles, quando se ouve ou se lê que alguém viveu novecentes anos, deve-se compreender noventa, pois dez dos seus anos valem um dos nossos e dez dos nosssos, cem dos deles. Pelo que, como julgam, Adão teria vinte e três anos quando gerou Set — e Set, quando dele nasceu Enós, vinte anos e seis meses a que a Escritura chama duzentos e cinco anos. Porque, como conjecturam aqueles cuja opinião expomos, cada um dos nossos actuais anos era dividido em dez partes a que chamavam anos. Cada uma das partes tem um quadrado de seis (6^2) porque Deus acabou em seis dias a obra da criação para repousar ao sétimo (disto tratei eu o melhor que pude no livro décimo primeiro). Ora seis vezes seis, número que faz o quadrado de seis, são trinta e seis dias, — e trinta e seis multiplicado por dez dá trezentos e sessenta, isto é, doze meses lunares. Como restam cinco dias com que se completa o ano solar, e uma quarta parte do dia pela qual em cada quatro anos se acrescenta um dia, dando origem ao bissexto, — os antigos acrescentavam mais tarde, para arredondar o número de anos, os chamados pelos Romanos dias intercalares. Da mesma forma também Enós, filho de Set, quando dele nasceu seu filho Cainão que tinha dezanove anos a Escritura diz serem

cento e noventa. E daí em diante, através de todas as gerações em que se referem os anos dos homens antes do Dilúvio, não se encontra em nenhum dos nossos códices que quase ninguém tenha gerado um filho aos cem anos ou menos, nem mesmo aos cento e vinte anos ou pouco mais. Antes, a mínima idade de ter filhos, diz-se, foram cento e sessenta anos ou mais. Porque, dizem eles, nenhum homem pode gerar filhos aos dez anos, número a que aqueles homens chamavam cem. É aos dezasseis anos que está madura a puberdade e já capaz de procrear prole, isto é, segundo os antigos, aos cento e sessenta anos.

Mas para que não se considere incrível que um ano fosse então calculado de forma diferente, acrescentam que em muitos historiadores se refere que os Egípcios tinham um ano de quatro meses; os Acarnianos de seis meses; os Lavínios de treze meses. Plínio Segundo conta, segundo alguns escritos, que um homem teria vivido cento e cinquenta e dois anos, um outro mais dez anos e outros duzentos, trezentos, quinhentos, seiscentos e até oitocentos anos — mas atribui estes cálculos à ignorância desses tempos. Diz ele:

> *Alguns acabam o ano no Verão, outros no Inverno e outros ainda em cada uma das quatro estações, como entre os Arcádios, entre os quais o ano não tinha mais de três meses*[1].

Acrescenta mesmo que outrora os Egípcios de que já referimos os curtos anos de quatro meses, terminavam o ano no fim de cada lua. Afirma ele:

> *Assim se encontra entre eles quem tenha vivido mil anos*[2].

Com estes argumentos que parecem prováveis, alguns — procurando não destruir mas antes confirmar a fé na

---

[1] *Alii quippe aestate determinabant annum et alterum hieme; alii quadripertitis temporibus, sicut Arcades quorum anni trimenstres fuerunt.*
Plínio, *Hist. nat.* VII, XLIX.

[2] *Itaque apud eos et singula milia annorum vixisse produntur.*
Id. Ib.

história sagrada, para que pareça possível que os antigos tenham vivido tanto tempo — a si próprios se persuadiram (e julgam que não é vã a sua persuasão) de que era tão pequeno o espaço de tempo denominado de um ano, que dez são para eles como um para nós e dez dos nossos equivalem a cem dos deles. Demonstra-se com um documento evidentíssmo que isto é totalmente falso. Mas antes de o fazer, não me parece que deva esconder uma conjectura que pode ser mais aceitável. Poderíamos com segurança refutar e rechaçar tal afirmação com os códices hebreus onde se refere que Adão tinha cento e trinta anos e não duzentos e trinta quando gerou o seu terceiro filho. Se esses anos valem treze dos nossos, está fora de dúvida de que ele teria onze anos ou não muito mais quando gerou o seu primogénito. Quem pode, segundo a ordinária e tão conhecida lei da natureza, gerar nessa idade? Mas deixemos isso, pois talvez Adão fosse capaz desde quando foi criado: não é de crer que tenha sido criado tão pequeno como o são as nossas crianças. Set, seu filho, como lemos, não tinha duzentos e cinco mas cento e cinco quando gerou Enós. Por isso não teria ainda, segundo eles, onze anos de idade. Que direi de Cainan, seu filho, que para nós teria cento e setenta anos e para os hebreus setenta quando gerou Maleleel? Qual é o homem que aos setenta anos pode gerar, já que os setenta anos de então só valem sete?

CAPÍTULO XIII

Se no cálculo dos anos é de seguir a autoridade dos Hebreus de preferência à dos Setenta Intérpretes.

Mas quando isto afirmo, logo me replicarão que se trata de uma mentira dos Judeus, como acima já foi suficientemente relatado — pois os Setenta Intérpretes, varões celebrados com tantos louvores, não podiam ter mentido.

Se eu perguntar o que será mais de acreditar:

que o povo dos Judeus, por toda a parte espalhado, tenha podido conspirar de comum acordo para consignar esta mentira e, por inveja aos outros, privar-se ele próprio da verdade,

ou que setenta homens, eles próprios judeus também, reunidos no mesmo lugar, porque Ptolomeu, rei do Egipto, os convocara para esse trabalho, tenham sentido inveja de comunicarem aos povos estrangeiros a própria verdade, e tenham procedido assim de comum acordo

— quem não verá o que se é levado a crer com mais facilidade? Longe de nós o pensamento de que um homem sensato admita que os Judeus tenham podido ter tal perversidade e tal malícia nos seus livros tão numerosos e tão difundidos por toda a parte, — ou que os setenta memoráveis varões tenham tido o mesmo desígnio de privar, por inveja, os povos da verdade.

Portanto, o que se poderá dizer com bastante credibilidade é que, quando se começaram a copiar os Setenta na biblioteca de Ptolomeu, se pôde cometer um erro deste género num único códice mas transcrito em primeiro lugar e, a partir daí, largamente espalhado; podia, de

facto, ter havido um erro de copista. E não é absurdo que isto se suspeite em relação à questão da vida de Matusalém; e o mesmo se diga naquele outro caso (de Lamech), em que, pela diferença de vinte e quatro anos, não concorda a soma.

Mas nos outros casos, em que se repete o que parece um erro, tais como:

antes do nascimento do filho que é intercalado na ordem, numa parte sobram cem anos e na outra faltam;

mas depois de nascer, onde faltavam, sobram, e onde sobravam, faltam, de maneira que as somas são iguais (e isto acontece na primeira, segunda, terceira, quarta, quinta e sétima geração):

— como que parece que o erro seguiu uma constante, o que, mais do que casualidade, parece mostrar uma certa premeditação.

Portanto, estas divergências de números que se verificam nos códices hebreus por um lado, e nos códices gregos e latinos por outro lado, respeitantes aos cem anos acrescentados e depois tirados através de tantas gerações, não podem ser atribuídas nem à malícia dos Judeus nem à prudência e cálculo dos Setenta, mas a erro do primeiro copista que transcreveu o códice da biblioteca real. Mesmo agora, quando os números não reclamam uma atenção especial para algo que possa facilmente ser compreendido ou que se apresente como de útil aprendizagem, pouco cuidado se põe na sua transcrição e menos ainda na sua correcção. Quem, de facto, se pode julgar obrigado a saber quantos milhares de homens poderia ter cada tribo de Israel? Julgará alguém que isso não tem interesse — mas quantos haverá capazes de lhes ver a profunda utilidade?

Aqui, porém, — onde, através de tantas e emaranhadas gerações, ora se juntam ora se tiram cem anos, e depois do nascimento do citado filho faltam onde estavam e estão onde faltavam, de modo que a soma concorde — quem isto escreveu parece querer persuadir-nos de que os antigos viveram tantos anos porque eles eram muito cur-

tos. E tenta prová-lo pela maturidade da puberdade já capaz de gerar filhos. E naqueles cento e dez anos julgou insinuar aos incrédulos os nossos anos com receio de que não aceitassem que os homens tinham vivido tanto tempo:

acrescentou cem quando não encontrou idade apta para a geração;

e, para que a soma concordasse, tirou-os depois do nascimento dos filhos.

Desta maneira quis tornar aceitável a referência das idades aptas para a geração da prole, mas de forma que no número não falsificasse a idade total de cada um dos que existiam.

Mas o facto de não ter feito isto na sexta geração mostra bem que, quando o fez, foi pela razão indicada, não se verificando essa razão onde nada alterou. Efectivamente, encontrou nessa geração, segundo os Hebreus, que Jared, antes de gerar Henoc, viveu cento e sessenta e dois anos que, segundo o cômputo dos anos curtos, se reduzem a dezasseis anos e um pouco menos de dois meses. Esta idade já é apta para gerar e por isso é inútil acrescentar cem anos curtos para se perfazerem vinte e seis dos nossos, nem tirar depois de nascido Henoc os que não tinha acrescentado antes dele nascer. Assim, acontece que nenhuma divergência se encontra aqui entre os dois códices.

Mas surge de novo a questão: porque é que na oitava geração, antes de Lamech nascer de Matusalém, ao passo que nos Hebreus se lêem cento e oitenta e dois anos, se encontram menos vinte e dois nos nossos códices, onde habitualmente há cem a mais, e depois de nascido Lamech se restituem para completarem a soma que nos códices de uns e de outros não discorda? Se se tinha querido designar por cento e setenta anos os dezassete por causa da maturidade da puberdade, nada era preciso tirar nem acrescentar pois se encontrara a idade apta para a geração de filhos: para a obter onde faltava é que se acrescentavam cem anos. Poder-se-ia ver nisto dos vinte anos um erro aciden-

tal se aquele que antes os tinha tirado não tivesse tido o cuidado de os acrescentar de novo a seguir para encontrar uma soma perfeita. Teremos, acaso, de pensar que foi com astúcia que assim se procedeu para encobrir a costumada habilidade de primeiro se juntarem cem e depois se retirarem, quando se fazia algo de semelhante onde não era preciso, não certamente com cem anos mas com qualqeur número tirado primeiro e acrescentado depois?

Entenda-se isto como se quiser, acredite-se ou não que assim aconteceu, quer seja assim definitivamente quer não seja — quanto a mim, quando se encontra nos dois códices alguma divergência e não podem, um e outro, conformar-se com a verdade dos factos, não tenho a menor dúvida de que se procede rectamente se se der a preferência à língua donde a versão foi realizada por tradutores para outra língua. Mesmo em alguns códices — três gregos, um latino e um sírio, todos concordantes — verifica-se que Matusalém morreu seis anos antes do Dilúvio.

CAPÍTULO XIV

Igualdade dos anos que, nos primeiros séculos, tiveram a mesma duração que agora.

Vejamos agora como se pode demonstrar de maneira evidente que os anos de vidas tão prolongadas daqueles homens não eram tão curtos que dez deles valeriam um dos nossos, mas que eram tão longos como os que hoje temos determinados pelo curso do sol. Está escrito que o Dilúvio teve lugar aos seiscentos anos de vida de Noé. Porque é então que aí se lê:

> *E a água do Dilúvio espalhou-se sobre a terra no segundo mês e vigésimo sétimo dia do seiscentésimo ano da vida de Noé* [1],

se aquele ano, tão pequeno que dez faziam um dos nossos, tinha trinta e seis dias? Um ano tão pequeno, — se é que o uso antigo lhe dá este nome — ou não tem meses, ou o mês não pode ter mais de três dias para poder ter doze meses. Como é que então se diz aí:

> *No seiscentésimo ano, no vigésimo sétimo dia do segundo mês* [2],

senão porque aqueles meses eram como os de agora? Se assim não fosse como é que se poderia dizer que o Dilúvio começou no dia vinte e sete do segundo mês? Em seguida, no fim do Dilúvio, lê-se:

> *E, no vigésimo sétimo dia do sétimo mês, a arca parou em cima do monte Ararat e até ao décimo primeiro dia a água*

---

[1] *Et aqua diluvii facta est super terram sescentensimo anno in vita Noe, secundi mensis, septima et vicensima mensis.*

Gén., VII, 11.

[2] *Sescentensimo anno, secundi mensis, septima et vicensima menses.*

Ib.

foi baixando, e ao primeiro dia do décimo primeiro mês apareceram os primeiros cumes dos montes [3].

Se tais eram os meses, não há dúvida de que os anos eram também como os temos agora. Aqueles meses de três dias é que não poderiam ter vinte e sete. Ou então, se se chamava dia à trigésima parte destes três, tudo se diminui, na proporção; e então esse tão grande Dilúvio que se diz ter durado quarenta dias e quarenta noites, ter-se-ia realizado em menos de quatro dias dos nossos. Quem pode suportar este absurdo, este disparate? Afasta-se, portanto, esse erro que, baseado em falsa conjectura, procura tornar mais firme a fé das nossas Escrituras para, por outro lado, a destruir. Com certeza que o dia de então era tão longo como o de agora, formado pelo curso nocturno e diurno de vinte e quatro horas; o mês era também tão longo como o de agora, determinado pelo começo e pelo fim da lua; e o ano era tão longo como o de agora, formado por doze meses lunares acrescidos de cinco dias e um quarto por causa do curso solar. Desta duração era o ano seiscentos da vida de Noé e o segundo mês e, deste mês, o vigésimo sétimo dia em que começou o Dilúvio — no decurso do qual, como se relata, caíram chuvas abundantes durante quarenta dias, dias não de duas horas e pouco mais, mas de vinte e quatro diurnas e nocturnas.

Por consequência, aqueles antigos viveram novecentos anos, e até mais, tão longos como os cento e setenta que, mais tarde, viveu Abraão, tão longos como os cento e oitenta que, depois dele, viveu seu filho Isaac, tão longos como os quase cento e cinquenta de Jacob, seu filho, tão longos como os cento e vinte, passada certa época, de Moisés, e tão longos como os setenta, os oitenta, ou pouco mais que vivem os homens de agora e dos quais se disse:

---

[3] *Et sedit arca in mense septimo septima et vicensima mensis super montes Ararat. Aqua autem minuebatur usque ad undecimum mensem; in undecimo autem mense prima die mensis parruerunt capita montium.*

Gén., VIII, 5.

Afora isso, para eles só houve trabalhos e dores [4].

Com certeza aquela diferença de números que se encontra nos códices hebreus e nos nossos não é discordante em relação à longevidade dos antigos, e se alguma divergência há, ao ponto de se não poderem conciliar ambas as afirmações, convém procurar a verdade dos acontecimentos na língua donde foi traduzido o que nós temos. Embora esteja isto ao alcance de quem quiser, é estranho que ninguém se tenha atrevido a corrigir, segundo os códices hebreus, os Setenta Intérpretes em tantas coisas em que parecem divergir. Porque essas divergências não são tomadas como faltas — e eu também não julgo que como tais devam ser tomadas. Mas quando não há erro de copista, é de crer, quando o sentido é conforme com a verdade e a proclama, que eles, conduzidos pelo Divino Espírito, procuraram exprimir-se de forma diferente, não conforme o papel de tradutores mas com a liberdade de profetas. É precisamente por isso que a autoridade apostólica, quando apela para o testemunho das Escrituras, se serve não só do códice hebreu mas também do deles. Prometi que disto falaria, se Deus me ajudar, mais detidamente em momento oportuno. Por agora exporei o que mais urge. Não há razão para duvidar de que quem nasceu do primeiro homem pôde, quando se vivia durante tanto tempo, fundar um cidade, sem dúvida a terrestre e não a que se chama «Cidade de Deus». Para escrevermos acerca desta é que tomámos em mão um trabalho de tamanha envergadura.

---

[4] *Et amplius eis labor et dolor.*
Salmo LXXXIX (XL), 10.

CAPÍTULO XV

Será de crer que os homens dos primeiros tempos se tenha abstido do coito até à idade em que se refere que geraram filhos?

Mas perguntará alguém: será de crer que um homem, capaz de gerar filhos e não tendo o propósito da continência, se abstenha de relações sexuais durante cem anos e mais ou, segundo os códices hebreus, não muito menos, ou seja, durante oitenta, setenta, sessenta anos ou, se não se absteve, não tenha podido gerar filhos? Esta questão resolve-se de duas maneiras: ou a puberdade foi proporcionalmente tanto mais tardia quanto maior era a duração da vida, ou — o que me parece mais de crer — não se mencionam aqui os primogénitos, mas os que reclamava a ordem de sucessão até se chegar a Noé, a partir de quem vemos novamente como se chegou até Abraão, e depois até uma certa época, conforme era preciso designar, pelas gerações citadas, o curso da gloriosíssima cidade exilada neste mundo e peregrinando para a pátria do Alto.

O que, na verdade, se não pode negar é que o primeiro de todos, Caim, nasceu da união do homem e da mulher. Se este homem ao nascer não tivesse sido o primeiro a juntar-se aos outros dois, Adão não teria dito o que a seu respeito se lê ter dito:

Adquiri um homem pela graça de Deus [1].

A este seguiu-se Abel, que seu irmão mais velho matou. É ele uma prefiguração da Cidade de Deus peregrinando.

---

[1] *Adquisivi hominem per Deum.*
Gén., IV, 1.

Foi ele o primeiro a mostrar que ela tinha de suportar injustas perseguições por parte dos ímpios, de certo modo terrestres, isto é, que amam a sua origem terrestre e se comprazem na sua felicidade terrestre duma cidade terrestre. Mas não consta de quantos anos era Adão quando os gerou. Seguem-se então umas genealogias de Caim e outras do filho que Adão teve como sucessor daquele que o irmão matara e a quem chamou Set dizendo, como está escrito:

Deus deu-me outro descendente para o lugar de Abel que Caim matou [2].

Estas duas séries de genealogias, uma de Set e outra de Caim, sugerem pela sua própria distinção as duas cidades de que tratamos — uma, a celeste, peregrinando na Terra, e outra, a terrestre, ansiosa e apegada aos gozos terrestres, como se outros não houvesse. Ao enumerar-se a descendência de Caim desde Adão até à oitava geração, a nenhum se cita com os anos que tinha quando gerou o que se lhe segue na enumeração. Na verdade, o Espírito de Deus não quis marcar as épocas anteriores ao Dilúvio pelas gerações da Cidade Terrestre mas sim pelas da Cidade Celeste, como se elas fossem mais dignas de memória.

Entretanto, quando Set nasceu, não se omitiram os anos de seu pai, mas este já tinha gerado outros filhos. E quem se atreveria a afirmar que Caim e Abel foram os únicos? Com efeito, se se citaram apenas estes por causa das genealogias que convinha recordar, não se segue que se deva considerá-los como sendo então os únicos filhos de Adão. Porque, tendo-se encoberto com silêncio os nomes de todos os demais, ao ler-se que gerou filhos e filhas — quem ousará determinar o número da sua descendência se quiser evitar a censura de temeridade? Certamente que

---

[2] *Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain.* Gén., IV, 25.

Adão, divinamente inspirado, pôde dizer, depois de Set ter nascido:

Deus deu-me outro descendente para o lugar de Abel[3],

porque estava destinado a repetir a santidade daquele e não porque na ordem do tempo tenha sido o primeiro a nascer depois dele. O que está escrito a seguir:

Viveu Set duzentos e cinco anos.[4]

(ou, segundo os Hebreus, cento e cinco anos)

e gerou Enós[5]

— quem poderá, senão de ânimo leve, asseverar que ele foi o seu primogénito? Justificadamente perguntaríamos admirados como é que durante tantos anos se tinha abstido do conúbio sem propósito de continência, ou, casado, não tinha tido filhos — já que do mesmo se lê:

Gerou filhos e filhas e foram de novecentos e doze anos os dias todos de Set que, a seguir, morreu[6].

Assim aconteceu depois com todos aqueles cujos anos se citam: não se omite que geraram filhos e filhas. Por isso de modo nenhum se evidencia que o filho nomeado seja o primogénito; mas, pelo contrário, como não é de crer que esses antepassados tenham permanecido impúberes durante tanto tempo, sem mulher e sem posteridade, é mais de crer que os citados filhos não foram os seus primogénitos. Mas o escritor da História Sagrada, propondo-se, por uma série de gerações cuja duração anota, chegar ao nascimento e à vida de Noé (época em que surgiu o Dilúvio), assinalou, não as que foram as primeiras para os seus pais, mas as que convinham à ordem da propagação.

---

[3] *Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel.*

Ib.

[4] *Vixit autem Seth quinque et ducentos annos.*

Gén., V, 6.

[5] *Et genuit Enos.*

Ib.

[6] *Et genuit filios et filias, et fuerunt omnes dies Seth duodecim et nongenti anni, et mortuus est.*

Gén., I, 7.

Vou propor, a título de exemplo com o qual isto se torne mais claro, um caso a partir do qual ninguém duvidará de que pode ter acontecido o que digo.

O evangelista Mateus, querendo transmitir à posteridade a genealogia carnal do Senhor pela linha dos seus antepassados, começando no pai Abraão e procurando chegar primeiramente a David, diz:

Abraão gerou Isaac [7].

Porque não diz Ismael que foi o que primeiro gerou? E continua:

Isaac gerou Jacob [8].

Porque não diz Esaú que foi o seu primogénito? É porque por eles não podia chegar a David. Prossegue depois:

Jacob gerou Judá e seus irmãos [9].

Será porque Judá foi o primogénito? Continua:

Judá gerou Farés e Zarat [10].

Nenhum destes gémeos foi o primogénito de Judá que antes deles tivera já três. Reteve, porém, na ordem das gerações os que lhe permitiam chegar a David e atingir assim o seu desígnio. Pelo que se pode concluir: que antes do Dilúvio não se citaram os primogénitos mas os que tinham que conduzir por sucessivas gerações ao pratriarca Noé para que não nos atormente a questão obscura e desnecessária da sua puberdade tardia.

---

7 *Abraham genuit Isaac.*
Mat., I, 2.

8 *Isaac autem genuit Jacob.*
Ib.

9 *Jacob autem genuit Judam et fratres ejus.*
Ib.

10 *Judas genuit Phares et Zarat* (a).
(a) Migne traz Zaram.
Mat., I, 3.

CAPÍTULO XVI

O direito conjugal dos primeiros matrimónios foi diferente do dos posteriores matrimónios.

Depois da primeira união do homem feito de pó e da mulher tirada do lado do varão, teve o género humano necessidade, para se multiplicar por gerações, da conjunção de homens e de mulheres. E como não existiam senão os homens nascidos desses dois, os varões tomaram suas irmãs por esposas. Quanto mais este facto era recomendável sob a pressão da necessidade, tanto mais se tornou condenável pela proibição da religião.

Uma justíssima razão de caridade levou os homens, para quem a concórdia é útil e digna de louvor, a multiplicar os seus laços de parentesco. Um só não devia concentrar muitos em si, mas devia repartí-los por vários. Desta forma o seu grande número contribuiria para apertar com mais eficácia os laços da vida social. «Pai» e «Sogro» são, efectivamente, os nomes de dois laços de parentesco. Se cada um tiver um pai e um sogro, a caridade estender-se-á a um maior número. Adão sozinho foi obrigado a ser um e outro para os seus filhos e as suas filhas, quando irmãos e irmãs se uniam em casamento. E assim também Eva, sua esposa, foi mãe e sogra dos filhos de ambos os sexos. Se houvesse duas mulheres, mãe uma e sogra a outra, o amor social teria multiplicado os seus laços. Finalmente a irmã tornada esposa só por si ficava com duas parentelas. Se tais laços fossem repartidos por pessoas distintas, sendo uma irmã e outra esposa, o número de parentes aumentaria na sociedade. Mas isto não era possível quando não havia senão irmãos e irmãs

nascidos daqueles dois primeiros. Mas isso tornou-se obrigatório desde que o seu número permitiu aos homens casarem-se com mulheres que já não eram suas irmãs. E não havendo já necessidade desta prática, tornou-se um crime conservá-la. E se os netos dos primeiros homens podendo já casar com primas, casassem com irmãs, já não haveria num só homem dois mas três parentescos que deveriam, para difundir o amor por um maior número, repartir-se por várias pessoas. É que um só homem seria para os seus filhos — irmãos e irmãs casados entre si — pai, sogro e tio; e a sua mulher, para os mesmos filhos, seria mãe, tia e sogra; e por sua vez esses filhos entre si não seriam apenas irmãos e cônjuges mas também primos porque filhos de irmãos. Mas todos estes laços de parentesco que ligavam três homens a um só, se fossem repartidos por famílias diferentes, teriam ligado nove — de maneira que um só homem teria uma como irmã, outra como prima, um como pai, outro como tio, outro como sogro, uma como mãe, outra como tia e outra como sogra, e assim o vínculo social não se veria encerrado num pequeno número mas mais difundido por numerosos parentescos.

É o que, depois do crescimento e multiplicação do género humano, notamos ser observado mesmo entre os ímpios, adoradores dos numerosos e falsos deuses. Embora em leis perversas sejam permitidos os casamentos entre irmãos, um melhor costume faz-lhes detestar tal desmando, e embora tenha sido permitido nos primeiros tempos do género humano desposar irmãs — evita-se isso como se nunca tivesse sido permitido. O costume tem de facto um grande poder para atrair ou repelir o sentimento humano. E como ele refreia os excessos da concupiscência, com razão se considera como crime violá-lo ou corrompê-lo. Se, realmente, é injusto ultrapassar os extremos dum campo por avidez de posse, quanto mais injusto não será derrubar os marcos dos costumes pela ânsia do prazer sexual! Constatamos que, mesmo nos nossos tempos, nos casamentos entre primos, devido ao grau

de parentesco próximo do de irmãos, que influência tem o costume para fazer raras vezes o que a lei autoriza — pois nem a divina o proibiu nem o proibiu ainda a lei humana. Todavia, um acto embora lícito inspira horror devido à sua proximidade de um acto ilícito — e o que se fazia com uma prima quase parecia que se fazia com uma irmã, pois os primos, por causa da sua proximidade sanguínea, se chamam irmãos e quase que o são.

Os antigos pais tiveram um cuidado religioso em que o parentesco, diluindo-se a pouco e pouco pelos graus das gerações, não se fosse desvirtuando e chegasse a desaparecer. Por isso, antes que se fosse afastando, reforçaram-no de novo com o vínculo do matrimónio, detendo-o, a bem dizer, na sua fuga. É por isso que, uma vez povoada a terra inteira, os homens gostavam de desposar não as suas irmãs por parte do pai ou da mãe ou de ambos os seus pais, mas mulheres da sua estirpe. Mas quem honestamente pode duvidar de que nesse tempo já eram proibidos os casamentos entre primos? E isto não só, como referimos, para multiplicar as afinidades, evitar que uma só pessoa acumule dois graus de parentesco quando duas pessoas os poderão ter e aumentar o número de parentes — mas também porque não sei que nobre e natural sentimento de pudor humano nos leva a reter, em relação àqueles que os laços de sangue nos fazem respeitar, a paixão embora geradora, de que vemos envergonhar-se a própria pudicícia conjugal.

A cópula do homem e da mulher, no que respeita ao género humano, é como que o viveiro da cidade. Mas a cidade terrestre apenas precisa da geração para se libertar; a celeste necessita ainda da regeneração para se libertar do castigo da geração. A história sagrada não diz se houve antes do Dilúvio um sinal corporal e visível da regeneração nem, se houve, qual teria sido, como mais tarde foi imposta a Abraão a circuncisão. Todavia, não deixa de referir que aqueles antiquíssimos homens ofereceram sacrifícios a Deus, como se evidencia nos dois primeiros

irmãos, e lê-se que, depois do Dilúvio, Noé, ao sair da arca, ofereceu vítimas a Deus. E se os demónios, como já dissemos nos livros precedentes, arrogando-se a divindade e querendo fazer-se passar por deuses, exigem sacrifícios e se comprazem em honras deste género, é apenas porque o verdadeiro sacrifício (eles bem o sabem) só ao verdadeiro Deus é devido.

CAPÍTULO XVII

Dois patriarcas e príncipes nascidos de um só pai.

Foi, pois, Adão o pai de duas linhagens — uma das quais pertence à cidade da terra e a outra à cidade celeste; mas após a morte de Abel, envolta em grande mistério, houve um pai para cada uma das linhagens — Caim e Set. Em seus filhos — era preciso recordá-los — começaram a aparecer com mais evidência os caracteres das duas cidades. Com efeito, Caim gerou Henoc em cujo nome fundou uma cidade, cidade terrestre claro está, que não peregrina neste Mundo mas que nele se instala na paz e na felicidade temporal. Caim significa *posse*; por isso, quando ele nasceu, foi dito por seu pai ou por sua mãe:

Adquiri um homem pela graça de Deus [1].

Mas Henoc significa *dedicação*, porque é aqui, onde ela está estabelecida, que se dedica a cidade terrestre, porque é aqui que se encontra o fim para que tende ou apetece. Ora Set significa *ressurreição* e seu filho Enós significa *homem* — mas não como Adão. Na verdade, também este nome significa homem — mas apresenta-se naquela língua, isto é, na hebraica, como nome comum para o homem e a mulher. Assim se escreveu a propósito dele:

Fê-los homem e mulher, abençoou-os e deu-lhes o nome de Adão [2].

---

[1] *Adquisivi hominem per Deum.*

Gén., IV, 1.

[2] *Masculum et feminam fecit illos et benedixit illos et cognominavit nomen eorum Adam.*

Gén. V, 2.

Não há dúvida de que a mulher foi chamada pelo seu nome próprio de Eva, mantendo-se, porém, Adão, que significa homem, como nome de ambos. Enós tmbém significa homem mas num sentido que, segundo os versados naquela língua, não pode designar a mulher, como sendo filho da ressurreição em que nem os homens nem as mulheres se casam. Na verdade, não haverá geração onde haja regeneração.

Por isso julgo que não será demais notar que nas gerações que procedem do que recebeu o nome de Set, quando se diz que tiveram filhos e filhas, não se cita expressamente o nome de nenhuma mulher; ao passo que nos descendentes de Caim, mesmo no fim, é uma mulher a última que cita como nascida. Com efeito, lê-se assim:

> *Matusalém gerou Lamec. Lamec tomou duas esposas — uma chamada Ada e outra Sella. Ada deu à luz Jobel, pai dos pastores que vivem em tendas — Jobal é o nome de seu irmão. Foi este quem inventou o saltério e a cítara. Sella deu à luz Tobel que era ferreiro e trabalhava o ferro e o bronze. A irmã de Tobel é Noema* [3].

Até aqui se prolongaram as gerações de Caim, ao todo oito desde Adão, incluindo o próprio Adão, isto é — sete até Lamech que foi marido de duas mulheres; a oitava é a geração de seus filhos entre os quais se menciona também uma mulher. É uma forma elegante de referir que a cidade da Terra terá até ao seu final gerações carnais provenientes da união de homens com mulheres. Daí que também sejam citadas com os seus nomes as mulheres daquele homem que é o último antepassado que aqui se cita — o que nunca tinha acontecido antes do Dilúvio à

---

[3] *Mathusael genuit Lamech; et sumpsit sibi Lamech duas uxores, nomen uni Ada et nomen secundae Sella, et peperit Ada Jobel; hic erat pater habitantium in tabernaculis pecuariorum. Et nomen fratris ejus Jobal; hic fuit qui ostendit psalterium et citharam. Sella autem peperit et ispa Thobel; et erat malleator aerarius aeramenti et ferri. Soror autem Thobel Noemma.*

Gén., IV, 18-22.

excepção de Eva. Mas assim como Caim, (que significa *posse*), fundador da cidade terrestre, e seu filho, em cujo nome foi fundada, Henoc (que significa *dedicação*), indicam que essa cidade tem um princípio e um fim terreno onde não é de esperar nada mais do que neste século se pode ver, — assim temos de ver o que diz esta história sagrada acerca do filho Set (que significa *ressurreição*), visto ser o pai das gerações mencionadas à parte.

CAPÍTULO XVIII

Que significam Abel, Set e Enós que parece que se referem a Cristo e ao seu Corpo que é a Igreja.

A Set nasceu um filho a quem pôs o nome de Enós. Este pôs a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus [1].

Eis como clama o testemunho da verdade. É, pois, na esperança que vive o homem, filho da ressurreição. É na esperança que vive a Cidade de Deus enquanto por cá peregrina, gerada que é da fé na ressurreição de Cristo. Porque estes dois homens — Abel que significa *luto* e Set, seu irmão, que significa *ressurreição* — são a figura da morte de Cristo e da sua vida ao sair de entre os mortos. Desta fé nasce cá a Cidade de Deus, isto é, o homem que pôs a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus. Diz o Apostólo:

> *Pela esperança seremos salvos. Mas esperança do que já se vê não é esperança. Quem é que, realmente, espera o que já se vê? Mas se esperamos no que não vemos, precisamos de paciência para aguardar* [2].

Quem não pensará que há aqui um profundo mistério? Não pôs Abel a sua esperança em invocar o nome do

---

[1] *Et Seth natus est filius et nominavit nomen ejus Enos; hic speravit invocare nomen Domini Dei.*

Gén., IV, 26.

[2] *Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus.*

Rom., VIII, 24-25.

Senhor Deus, ele cujo sacrifício a Escritura relata que foi tão agradável a Deus? Não pôs Set a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus, ele de quem se disse:

Deus deu-me outro descendente para o lugar de Abel[3].

Porquê atribuir então a Enós como próprio o que se vê ser comum a todos os homens piedosos, senão porque aquele que se dá como primeiro descendente do pai das gerações reservadas para uma melhor parte (isto é, pai da Cidade do Alto) devia prefigurar o homem ou a sociedade dos homens que vivem, não como ao homem apraz na realidade da felicidade terrestre, mas como apraz a Deus na esperança da felicidade eterna? Não se disse «ele pôs a sua esperança no Senhor Deus», nem «ele invocou o nome do Senhor Deus» — mas sim:

Pôs a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus[4].

Que quer dizer:

Pôs a sua esperança[5]

senão a profecia de que viria a nascer um povo que, por eleição da graça, invocaria o nome do Senhor Deus? Isto é — o que foi dito por outro profeta o aplicou o Apóstolo a este povo que pertencia à graça de Deus:

Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo[6].

Isto mesmo que foi dito:

E pôs-lhe o nome de Enós, que quer dizer homem[7]

e o que se segue:

Pôs a sua esperança em invocar o nome do Senhor[8]

---

[3] *Suscitavit enim mihi Deus semen aliud pro Abel?*
Gén., IV, 25.

[4] *Speravit invocare nomen Domini Dei.*
Gén., IV, 26.

[5] *Speravit invocare.*
Ib.

[6] *Et erit, omnis qui invocaverit nomen Domini salvus erit.*
Rom., X, 13.

[7] *Et nominavit nomen ejus Enos, quod interpretatur homo.*
Gén., IV, 26.

[8] *Hic speravit invocare nomen Domini Dei.*
Ib.

mostram bem que o homem não deve pôr a esperança em si mesmo. Assim se lê noutra passagem:

Maldito quem confia no homem[9].

Ninguém, portanto, deve pôr a esperança em si mesmo, para ser cidadão da outra cidade — aquela que não se radica neste tempo, na peugada do filho de Caim, isto é, no decurso efémero deste mundo perecível, mas na imortalidade da eterna beatitude.

---

[9] *Maledictus qui spem suam ponit in homine.*
Jerem., VII, 5.

CAPÍTULO XIX

Simbolismo do arrebatamento de Henoc.

Esta descendência cujo pai é Set, também tem o nome de *dedicação* na sétima geração desde Adão, incluindo este. Henoc, que significa *dedicação*, é, de facto, o sétimo descendente. Foi ele que foi arrebatado porque aprouve a Deus e com um número notável na ordem das gerações, isto é, o sétimo depois de Adão, número que foi santificado pelo sábado. Mas se se partir de Set, pai das gerações distintas das de Caim, ele é o sexto: foi no sexto dia que o homem foi feito e que Deus consumou todos os seus trabalhos. Mas o arrebatamento de Henoc prefigurou um retardar da nossa dedicação. Foi já cumprida, na verdade, em Cristo, nossa cabeça, que ressuscitou para não voltar a morrer e que também foi Ele mesmo arrebatado. Resta, porém, uma outra dedicação — a da casa toda de que Cristo é o fundamento — a qual se vai protelando até ao fim, quando tiver lugar a ressurreição de todos os que já não morrerão mais. Mas quer se diga «casa de Deus», quer se diga «templo de Deus» ou «Cidade de deus», é tudo o mesmo e não contradiz as regras da língua latina. Realmente, Vergílio chama «Casa de Assáraco» a uma cidade de grande poderio para dar a entender que os Romanos descendem de Assáraco pelos Troianos, — e aos mesmos «Casa de Eneias» porque, depois da sua vinda para Itália, com Eneias como chefe, os Troianos fundaram Roma. De facto, o poeta imitou as Sagradas Escrituras que chamaram «Casa de Jacob» ao povo já tão aumentado dos Hebreus.

CAPÍTULO XX

A série de gerações que, desde Adão até Caim, pára na oitava é que, desde o mesmo pai Adão até Noé, perfaz dez.

Alguém dirá: Se quem escreveu esta história pretendia, na enumeração das gerações desde Adão, através de seu filho Set, chegar por elas até Noé, em cujo tempo houve o Dilúvio, para em seguida retomar a ordem dos nascimentos até chegar a Abraão, pelo qual o evangelista Mateus começa a genealogia de Cristo, rei eterno da Cidade de Deus — qual era a sua intenção ao voltar às gerações de Caim e *até onde* pretendia ele levá-las? Pois responder-se-á: *Até ao Dilúvio* pelo qual foi devorada aquela raça toda da cidade terrestre, que se reconstitui com os filhos de Noé. Não pode desaparecer esta cidade terrestre e esta sociedade dos homens que vivem como ao homem apraz até ao fim deste século de que fala o Senhor:

Os filhos deste século procriam e são procriados [1].

Mas a regeneração conduz a Cidade de Deus, que peregrina neste século até ao outro século, cujos filhos não geram nem são gerados. Cá é, pois, comum a uma e outra cidade gerar e ser gerada, embora a Cidade de Deus conte mesmo neste mundo com milhares e milhares de cidadãos que se abstêm de gerar — e a outra cidade também os tem, por uma espécie de imitação, embora estejam no erro. É a ela que, na verdade, pertencem aqueles que,

---

[1] *Filii saeculi hujus generant et generantur.*
Luc., XX, 34.

desviando-se da fé da Cidade Celeste, fundaram diversas heresias: vivem como apraz ao homem e não como apraz a Deus. E também os Gimnosofistas dos Indus que, diz-se, filosofam nus nas solidões da Índia, são seus cidadãos e se abstêm de gerar. Mas isso não é bom se não se pratica em conformidade com a fé no Bem Supremo que é Deus. Todavia, não se sabe de ninguém que o tenha praticado antes do Dilúvio. O próprio Henoc, o sétimo descendente de Adão, de quem se conta que não morreu, mas que foi arrebatado, gerou antes filhos e filhas, entre eles Matusalém, através do qual prosseguiu a ordem das mencionadas gerações.

Porque se mencionam então tão poucos descendentes nas gerações provenientes de Caim se era preciso alongá-las até se chegar ao Dilúvio e se não havia, antes da puberdade, uma prolongada idade de cem ou mais anos que seria sem filhos? Pois se o autor desse livro ninguém tinha em vista para quem devesse conduzir necessariamente a série de gerações, como ele queria, através das provenientes de Set, chegar a Noé, a partir do qual seguiria de novo o curso necessário — que necessidade tinha ele, se toda a descendência de Caim ficou destruída com o Dilúvio, de omitir os primogénitos para atingir Lamech em cujos filhos acaba a dita série, isto é, a oitava desde Adão, a sétima desde Caim? É como se quisesse ligar logo outra série para se chegar quer ao Povo de Israel no qual a Jerusalém terrestre oferece uma figura profética da Cidade Celeste, quer a Cristo

segundo a carne, Deus bendito acima de tudo para sempre[2],

fundador e soberano da Jerusalém superna. Donde poderia parecer que a ordem das gerações é a dos primogénitos.

Nesse caso, porque são tão poucos? Realmente, até ao Dilúvio não podiam constituir esse número, se não

---

[2] *secundum carnem qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Rom., IX, 5.

tinham que esperar cem anos para terem filhos, não sendo a tardia puberdade proporcional à longevidade. Mesmo que fossem já de trinta anos quando começavam a gerar, multiplicando oito por trinta (oito são as gerações contando com a de Adão e com a de Lamech), ficamos com duzentos e quarenta anos — então não tiveram filhos durante todo o tempo que se seguiu até ao Dilúvio? Por que razão é que quem estes factos descreveu não quis mencionar as gerações que se seguem? Porque de Adão até ao Dilúvio contam-se, segundo os nossos códices, dois mil duzentos e setenta e dois anos e, segundo os Hebreus, mil seiscentos e cinquenta e seis anos. Para admitirmos que o número menor é o verdadeiro, temos que tirar duzentos e quarenta e seis a estes mil seiscentos e cinquenta e seis anos: será de crer que durante os mil quatrocentos e mais anos que restam até ao Dilúvio, a posteridade de Caim não tenha tido filhos?

Se alguém com isto se sentir embaraçado lembre-se de que, quando perguntávamos se é de crer que os antigos se tenham abstido de gerar filhos durante tantos anos, demos uma dupla solução a esta questão: ou o atraso da puberdade era proporcional à longevidade ou então os filhos referidos nas gerações não eram os primogénitos, mas sim os que conduziam ao descendente que o autor do livro tinha em vista, a Noé, por exemplo, nas gerações de Set.

Por consequência, nas gerações de Caim, a menos que se apresente alguém que se deva tomar como termo e no qual, omitindo os primogénitos, seja preciso terminar passando pelos mencionados, só nos resta invocar a tardeza da puberdade.

Efectivamente, tinham que se tornar púberes e capazes de gerar muito depois dos cem anos para que a ordem das gerações passe pelos primogénitos e, até ao Dilúvio, chegue ao número duma tal soma de anos. Também pode acontecer que, por alguma razão oculta que não lobrigo, o autor do livro, não conduzindo as gerações senão até Lamech e seus filhos, queira pôr em destaque a cidade a

que nós chamamos terrestre, deixando de mencionar em seguida outros descendentes que podem ter existido até ao Dilúvio.

Pode também ser outra a causa porque se não seguiu a ordem das gerações por meio dos primogénitos, sem necessidade de se recorrer à puberdade tardia desses homens, a saber: a cidade fundada por Caim em nome de seu filho pôde estender ao longe e ao largo o seu domínio e ter reis, não todos ao mesmo tempo mas cada um a seu tempo, os quais tinham como sucessores os que tinham gerado. O primeiro destes reis pode ter sido o próprio Caim; o segundo seu filho Henoc em cujo nome foi fundada a cidade, sede do reino; o terceiro Gaidad, filho de Henoc; o quarto Mévia, filho de Gaidad; o quinto Matusael, filho de Mévia; o sexto Lamech, filho de Matusael que é o sétimo a partir de Adão por Caim. Mas não é de concluir que tenham sido os primogénitos destes reis que tenham sucedido aos seus pais no reinado, mas sim aqueles que o mérito resultante de uma virtude útil à cidade terrestre ou a sorte designava para reinar; ou então, por um certo direito hereditário ao reino, sucedia a seu pai de preferência aquele que ele, de entre todos, mais tinha amado.

O Dilúvio pode ter surgido sendo ainda vivo e reinando Lamech, tê-lo surpreendido e feito perecer com todos os outros homens à excepção dos que se encontravam na arca. Porque não é de admirar — dada a grande quantidade de anos passados durante o tão longo período de Adão até ao Dilúvio — que as duas genealogias não contenham o mesmo número de descendentes: a de Caim tem sete — a de Set tem dez; como já disse, Lamech é o sétimo depois de Adão — e Noé o décimo; e é por isso que, em vez de um só, como nas gerações precedentes, se mencionam vários filhos a Lamech porque não se podia saber quem, após a sua morte, lhe sucederia, se ficasse um intervalo de tempo para reinar entre ele e o Dilúvio.

Mas qualquer que seja a ordem das gerações desde Caim, (por primogénitos ou por reis), parece-me que o que de maneira nenhuma se deve passar em silêncio, é que, quando se chegou a Lamech, sétimo descendente de Adão, se lhe contam tantos filhos quantos os precisos para se perfazer o número onze que significa pecado: juntam-se-lhe, com efeito, três filhos e uma filha. Mas as esposas podem ter uma significação diferente da que agora propomos. Falamos agora de gerações — mas nada se disse acerca da ascendência delas. Promulgou-se a lei com o número dez — donde vem o memorável Decálogo; com certeza o número onze, que ultrapassa o número dez significa a transgressão da lei e, portanto, o pecado. Daí procede que, a propósito do Tabernáculo do testemunho, que era como que um templo portátil na marcha do povo de Deus, se mandaram fazer onze panos de pêlo de cabra *(vela cilicina)*. O «cilício»[3] é, de facto, uma recordação dos pecados por causa dos cabritos que hão-de ficar à esquerda[4] — por isso, reconhecendo os nossos pecados, nos prostramos sobre o «cilício» como se disséssemos o que está escrito no Salmo:

O meu pecado está sempre na minha frente[5].

Portanto, a descendência de Adão através do malvado Caim acaba no número onze (que significa pecado) — e esse mesmo número se acaba numa mulher cujo sexo é a origem do pecado por que todos nós morremos. E cometeu-se de tal maneira que se lhe seguiu o prazer da carne que resistira ao espírito. Efectivamente, Noema, filha de Lamech, significa «voluptuosidade». Pelo contrário, desde Adão, passando por Set, até Noé, o que se nos insinua é o

---

[3] O «cilício» (cilicium) era um pano grosseiro de pêlo de cabra feito na Cilícia, região da actual Turquia.

[4] Ao referir-se aos «cabritos que hão-de ficar à esquerda», Santo Agostinho estava a pensar no Juízo Final descrito em S. Mateus XXV, 33.

[5] *Et peccatum meum ante me est semper.*

Salmo L (LI).

número dez — que é conforme à lei (*legitimus*). Juntam-se-lhe os três filhos de Noé dos quais um caiu e os outros dois foram abençoados pelo pai. Subtraindo o reprovado e juntando os aprovados, obtém-se o número doze que é celebrado no número dos patriarcas e dos apóstolos, digno de se ter em consideração por ser formado pelas partes do número sete, multiplicadas uma pela outra — pois que três vezes quatro ou quatro vezes três dão o mesmo.

Estabelecidos, pois, estes factos, creio que convém considerar e recordar como é que as duas posteridades que, pelas duas séries distintas de gerações, insinuam as duas cidades — a dos da terra e a dos regenerados —, se misturaram mais tarde e se confundiram de tal forma que o género humano, todo ele, à excepção de oito pessoas, mereceu morrer no Dilúvio.

CAPÍTULO XXI

Por que razão, depois da menção de Henoc filho de Caim, a narrativa de toda a sua descendência continua até ao Dilúvio, ao passo que, depois da menção de Enós, filho de Set, se volta ao princípio da raça humana?

Mas antes de tudo deve-se reparar como na enumeração das gerações provenientes de Caim é citado, antes dos outros descendentes, Henoc, em nome de quem foi fundada uma cidade; em seguida são enumerados todos os outros até ao final de que falei: até à destruição total daquela raça e de seus descendentes pelo Dilúvio. Mas, depois de ser feita menção apenas de Enós, filho de Set, antes de se referirem os outros descendentes até ao Dilúvio, intercala-se uma frase que diz:

> *Este é o livro dos nascimentos dos homens, no dia em que Deus fez Adão; fê-lo à imagem de Deus. Fê-los homem e mulher, abençoou-os e, desde o dia em que os fez, deu-lhes o nome de Adão* [1].

Parece-me que isto foi intercalado para permitir que se recomeçasse pelo próprio Adão a enumeração das épocas — o que quem isto escreveu não quis fazer na Cidade Terrestre, como se Deus a tivesse mencionado sem a fazer entrar no seu cálculo.

---

[1] *Hic liber nativitatis hominum, qua die fecit Deus Adam, ad imaginem Dei fecit illum. Masculum et feminam fecit illos, et benedixit illos et cognominavit nomen eorum Adam, qua die fecit illos.*

Gén., V, 1-2.

Mas porque é que nesta altura volta ele a essa recapitulação, depois de ter mencionado o filho de Set, — «o homem que pôs a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus» —, senão porque era preciso pôr em destaque estas duas cidades: uma que começa e acaba por um homicídio (de facto, Lamech confessou às suas duas mulheres que tinha cometido um homicídio), a outra que começa por aquele que «pôs a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus»? É esta a realidade, a única e suprema ocupação, nesta vida mortal, da Cidade de Deus que peregrina neste mundo — ocupação que devia ser encarecida por um homem realmente gerado da «ressurreição» daquele que tinha sido morto. Na realidade, esse homem único é que é a unidade da Cidade do Alto toda inteira — unidade ainda não perfeita, com certeza, mas destinada a sê-lo um dia como o assegura esta peregrinação profética. Mantenha, pois, o filho de Caim, isto é, o filho da «posse» (de quê senão da Terra?) o seu nome na Cidade Terrestre pois que foi em seu nome que ela foi fundada! Destes é que, na verdade, se canta no Salmo:

Invocarão os seus nomes nas suas terras [2].

Por isso lhes respeita a eles o que noutro salmo está escrito:

Senhor, na tua cidade, a nada reduzirás a imagem deles [3].

Mas que o filho de Set, isto é, o filho da «ressurreição», ponha a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus — pois ela prefigura a sociedade dos homens que diz:

Mas eu, como oliveira cheia de frutos na casa do Senhor, pus a minha esperança na misericórdia de Deus [4].

Não aspire, porém, às vãs glórias de um nome famoso na terra porque

---

[2] *Invocabunt nomina eorum in terris ipsorum.*
Salmo XLVIII (XLIX).

[3] *Domine, in civitate tua imaginem eorum ad nihilum rediges.*
Salmo LXXII (LXXII), 20.

[4] *Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei speravi in misericordia Dei.*
Salmo LI (LII), 10.

feliz o homem cuja esperança está no nome do Senhor e não olhou para as vaidades e loucas mentiras [5].

Apresentadas, pois, as duas cidades — uma nas realidades deste século, a outra na esperança de Deus, como saídas ambas da porta comum da mortalidade aberta com Adão, para se lançarem para a frente e correrem para os seus fins próprios, a cada uma assinalados — é então que começa o cômputo dos tempos. Nesta enumeração acrescentam-se outras gerações cuja recapitulação se faz a partir de Adão; da sua posteridade condenada como de uma massa única votada a um justo castigo, fez Deus a uns «Vasos de Cólera» para a desonra e a outros «Vasos de Misericórdia» para a honra, — dando a uns o que lhes é devido como castigo e dando aos outros de graça o que se lhes não deve, para que, da própria comparação dos «Vasos de Cólera», a Cidade do Alto, que peregrina na Terra, aprenda a não se ficar no seu livre arbítrio, mas a pôr a sua esperança na invocação do nome do Senhor Deus. Porque a vontade, que foi criada naturalmente boa por Deus bom, mas feita mutável pelo Imutável porque tirada do nada, tanto pode afastar-se do bem para fazer o mal — o que faz por seu livre arbítrio — como pode afastar-se do mal para fazer o bem — o que não acontece sem a ajuda divina.

---

[5] *beatus est vir, cujus est nomen Domini spes ejus, et non respexit in vanitates et insanias mendaces.*

Salmo XXXIX (XL) 5.

CAPÍTULO XXII

Queda dos filhos de Deus, seduzidos pelo amor de mulheres estrangeiras — pelo que todos, à excepção de oito homens, mereceram morrer no Dilúvio.

Quando o género humano foi progredindo e aumentando, com esse livre arbítrio da vontade se fez uma mistura e como que uma certa confusão das duas cidades na participação da iniquidade. Disso de novo foi o sexo feminino a causa — não, verdade seja, da mesma maneira que no começo (porque desta vez não foram essas mulheres seduzidas pelos artifícios de alguém, que levaram os homens ao pecado), mas desde o começo as que tiveram hábitos depravados na cidade terrestre, isto é, nesta sociedade das gentes da terra, foram amadas por causa da beleza dos seus corpos pelos filhos de Deus, ou seja, os cidadãos de outra cidade que peregrina neste século. Isso é, na realidade, um dom de Deus, mas Ele concede-o também aos maus não vá parecer aos bons como um grande bem. Assim, abandonado o grande bem, próprio dos bons, o homem resvalou para o bem mínimo, não próprio dos bons mas comum a bons e maus. E foi assim que os filhos de Deus foram apanhados pelo amor das filhas dos homens — e para gozarem delas como esposas, deixaram-se arrastar para os costumes da sociedade, filha da terra, abandonando a piedade que observavam na sociedade santa.

Assim como a beleza do corpo, obra de Deus sem dúvida, mas bem ínfimo, carnal e temporal, é mal amada quando Deus, bem eterno, interior e sempiterno é posto

em segundo plano e tal como, abandonada a justiça, o ouro é amado pelo avarento, não por falta do ouro mas do homem, — assim é também em relação a toda a criatura: por muito boa que seja, ela pode ser amada com um amor bom ou mau: bom se a ordem é salvaguardada, mau se é violada. Isto mesmo exprèssei em breves versos no elogio do Círio *(Laus Cerei)*:

Estas coisas são tuas e são boas porque tu, que és bom, é que as criastes.

A não ser o nosso pecado nelas nada está de nós que amamos,

Com desprezo da ordem, em vez de ti, o que tu criaste[1].

Mas o Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é Ele próprio amado e nenhuma outra coisa por Ele que

---

[1] *Haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti.*
Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes
Ordine neglecto pro te, quod conditur abs te (a).

(a) Estes versos figuram como introdução do poema de Santo Agostinho *De anima* (acerca da alma) e figuram na *Antologia Latina.* Do poema, dedicado ao Círio Pascal, já só restam 53 hexâmetros.

A *Antologia Latina* a que se reporta esta nota, é uma colectânea de textos latinos da baixa latinidade descoberta na Biblioteca Palatina de Eidelberga (pelo que também se lhe chama *Antologia Palatina*) em 1607 pelo humanista Claude Saumaise, e publicada em Amsterdão por Burmann, em 1759 com o título de *Anthologia Veterum Latinorum Epigrammatum et poematum.*

Esta obra encontra-se actualmente na Biblioteca Vaticana.

Consta a Antologia de 15 livros com 5.300 composições e com 22.500 versos, quase na totalidade as mesmas que a *Anthologia Planudeana,* assim chamada do nome do seu organizador o monge bizantino (1301) Máximo Planúdio que, por sua vez fez a recolha à maneira das de Meleagro de Gadara (Sec. I antes de Cristo), Filipe de Tessalónica (Sec. I antes de Cristo), Estrabão de Sardes (Séc. II depois de Cristo), Agatias (Séc. VI depois de Cristo) e Constantino Céfalas (Séc. VII depois de Cristo), todas perdidas.

Como se vê do nome, a Antologia é constituída pelos mais belos textos (belos como flores — ἄνθος), em verso ou prosa, formando toda a recolha (λογία — colecção, recolha, colheita) como que um *Ramo de flores.*

não seja Ele — não pode ser mal amado. Porque o próprio amor que nos faz amar bem o que deve ser amado, deve ser amado também ordenadamente para que esteja em nós a virtude pela qual se vive bem. Por isso me parece que é verdadeira esta breve definição da virtude: *ordo amoris* — «a ordem do amor». É por isso que a esposa de Cristo, a Cidade de Deus, canta no santo Cântico dos Cânticos:

Ordenai em mim a caridade[2].

Foi, portanto, depois de ter sido perturbada a ordem da caridade, isto é, da estima e do amor, que os filhos de Deus o deixaram a Ele e amaram as filhas dos homens. Com estes dois nomes ficam bem diferenciadas as duas cidades. Na realidade, aqueles não deixaram de ser, por natureza, filhos dos homens — mas, pela graça, tinham começado a ter outro nome.

Na mesma Escritura, onde se diz que os filhos de Deus amaram as filhas dos homens, aqueles são também chamados *anjos de Deus*. Daí julgaram muitos que não se trata de homens mas de anjos.

[2] *Ordinate in me caritatem.*
Cânt., II, 4.



CAPÍTULO XXIII

Será de crer que os anjos, de substância espiritual, seduzidos pelo amor de mulheres formosas, se tenham casado com elas e deles tenham nascido os gigantes?

De passagem, sem a resolvermos, mencionámos esta questão no terceiro livro desta obra: se os anjos, sendo espíritos, se podem corporalmente unir com mulheres. De facto, está escrito:

Ele que dos espíritos faz anjos seus [1],

isto é, aos que por natureza são espíritos, fê-los Ele seus enviados *(angeli)* encarregando-os do ofício de «*anunciar*». De facto, o que em grego se chama ἄγγελος, que, na flexão latina, é *angelus* (anjo), traduz-se na língua latina para mensageiro *(nuntius)*. Mas é ambíguo — quer se trate da caridade como de um fogo espiritual que deve queimar os seus ministros, quer se trate do seu corpo, — o acrescentamento, a seguir, das palavras:

E nos seus ministros um fogo ardente [2].

Todavia, testemunha-o a Escritura sempre verdadeira, apareceram anjos aos homens em corpos que podiam ser vistos e até tocados. É voz corrente — e há muitos que dizem tê-lo constatado ou tê-lo ouvido de testemunhos dignos de fé que o constataram — que os silvanos e os

---

[1] *Qui facit angelos suos spiritus.*
Salmo CIII, 5.

[2] *et ministros suos ignem ardentem.*
Ib.

faunos, vulgarmente chamados *«íncubos»* [3], se têm apresentado impudicamente a mulheres, as têm desejado e com elas têm consumado a união carnal. Também muitos, pessoas de tal modo qualificadas que pareceria petulância negar-lhes fé, afirmam que certos demónios, chamados *«Dúsios»* pelos Gauleses, tentam e praticam com assiduidade actos impudicos. De tudo isto não ouso declarar se alguns espíritos, tomando um corpo aéreo, (de facto, este elemento torna-se sensível, corporalmente tocável, ao ser agitado por um abano) podem experimentar esta paixão de modo a unir-se, à sua maneira, a mulheres que lhes sentiriam os efeitos.

Não posso, porém, admitir que os santos anjos assim tenham podido cair, naqueles tempos, nem que seja a seu respeito que o apóstolo Pedro disse:

> *Deus não poupou os anjos que pecaram, mas atirando-os para as prisões das trevas inferiores, guarda-os para serem punidos em juízo* [4].

Trata-se antes daqueles que foram os primeiros a separar-se de Deus e caíram com o seu chefe, o Diabo [5], que por inveja, com astúcia viperina, fez cair o primeiro homem. Que os homens de Deus tenham sido chamados também «anjos», testemunha-o abundantemente a Escritura Sagrada. Efectivamente, acerca de João está escrito:

> *Eis que envio o meu anjo diante da tua face, que preparará o teu caminho* [6];

e o profeta Malaquias [7], por uma graça própria, isto é, concedida a ele em especial, foi chamado «anjo».

---

[3] Chamam-se «íncubos» os demónios a que se atribuem pesadelos e maus sonhos.

[4] *Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradidit in judicio puniendos reservari.*

II Pedro, II, 4.

[5] «Zabalo» é como vem no texto que utilizamos; Migne, porém, traz «diabolo».

[6] *Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparabit viam tuam.*

Marcos, I, 2.

[7] Malachil no texto que utilizamos; Migne, porém, traz Malachias.

Mas alguns estranham que de homens, a que chamavam anjos de Deus, e de mulheres tenham nascido gigantes, segundo lemos, e não homens da nosssa raça — como se, mesmo nos nossos tempos (lembrámo-lo mais acima) não houvesse homens que em muito ultrapassam a nossa estatura. Não houve em Roma, há alguns anos, pouco antes do saque da cidade pelos Godos, uma mulher que vivia com seu pai e sua irmã, cuja estatura, pelas suas proporções gigantescas, em muito ultrapassava a dos outros? Para a ver vinha de toda a parte muita gente. E o mais surpreendente é que ambos os pais não atingiam a estatura das pessoas mais altas que estamos habituados a ver. Puderam, pois, nascer gigantes mesmo antes de os filhos de Deus, também chamados anjos de Deus, se terem unido às filhas dos homens, isto é, que viviam como ao homem apraz, antes, portanto, de os filhos de Set se unirem às filhas de Caim. Com efeito, é assim que se diz na Escritura Canónica, no livro em que isto vem relatado. São estes os seus dizeres:

> *E aconteceu que, depois de os homens terem começado a multiplicar-se sobre a terra, nasceram-lhes filhas. Mas os anjos de Deus, reparando que as filhas dos homens eram belas, tomaram por esposas as que dentre todas escolheram. E disse o Senhor Deus: o meu espírito não permanecerá para sempre nestes homens porque são carne. Os seus dias serão de cento e vinte anos. Havia, porém, naqueles tempos sobre a terra gigantes. E depois disso, quando os filhos de Deus se uniram às filhas dos homens, delas procriaram filhos para si. E estes eram gigantes, homens famosos em todos os tempos* [8].

---

[8] *Et factum est, postquam coeperunt homines multi fieri super terram, et filiae natae sunt illis; videntes autem angeli Dei filias hominum quia bonae sunt, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerunt. Et dixit Dominus Deus: Non permanebit spiritus meus in hominibus his in aeternum, propter quod caro sunt. Erunt autem dies eorum centum viginti anni. Gigantes autem erant super terram in diebus illis et post illud, cum intrarent filii Dei ad filias hominum et generabant sibi; illi erant gigantes a saeculo homines nominati.*

Gén., VI, 1-5.

Estas palavras do livro sagrado mostram bem que naqueles dias já havia gigantes na Terra quando os filhos de Deus tomaram por esposas as filhas dos homens, quando as amaram porque eram boas, isto é, belas. É que a Escritura costuma chamar bons aos que são corporalmente belos. Mas mesmo depois nasceram gigantes. Efectivamente, diz assim:

Havia, porém, naqueles tempos sobre a terra gigantes, e depois disso, quando os filhos de Deus se uniram às filhas dos homens[9].

Houve-os, portanto, não só antes mas também depois daqueles dias. Mas quanto ao que se diz:

Geraram para si[10],

fica bem patente que, anteriormente, antes de terem assim caído, os filhos de Deus geraram para Deus e não para si próprios, isto é, o desejo carnal, em vez de dominar, submetia-se ao dever de procriação; não geravam uma família que fosse a sua glória, mas cidadãos para a Cidade de Deus, ensinando-lhes, como «anjos de Deus», a pôr em Deus a sua esperança a exemplo do filho de Set, o filho da ressurreição, que pôs a sua esperança em invocar o nome de Deus — esperança que os tornaria com os seus descendentes co-herdeiros dos bens eternos e, sob um mesmo Deus, seu Pai, irmãos de seus filhos.

Que eram anjos de Deus não significa que não fossem homens, como alguns julgam: que o eram a própria Escritura o declara sem sombra de dúvida. De facto, depois de ter dito antes:

---

[9] *Gigantes autem erant super terram in diebus illis et post illud cum intrarent filii Dei ad filias hominum.*

Ib.

[10] *Et generabant sibi.*

Ib.

Os anjos de Deus, reparando que as filhas dos homens eram belas, tomaram para esposas as que dentre todas escolheram [11],

logo a seguir acrescenta:

E disse o Senhor Deus: o meu espírito não permanecerá para sempre nestes homens porque são carne [12].

Eles, na verdade, pelo Espírito de Deus tornaram-se anjos de Deus e filhos de Deus, — mas voltando-se para as coisas inferiores, chamam-se, pelo seu nome da natureza, e não pelo nome da graça, «homens»; e como desertores do espírito e abandonados, também se chamam «carne».

Os Setenta chamaram-lhes precisamente «anjos de Deus» e «filhos de Deus» — o que não vem em todos os códices; nalguns vem apenas «filhos de Deus». Mas Áquila, o tradutor que os judeus a todos preferem, não traduziu nem por «anjos de Deus» nem por «filhos de Deus» mas por «filhos dos deuses». Ambas as versões são verdadeiras: de facto, eram filhos de Deus e, com tal pai, eram também irmãos de seus pais — e também «filhos dos deuses» pois tinham sido gerados por deuses com os quais eram eles próprios deuses também, conforme o dito do salmo:

Fui eu quem o disse: todos vós sois deuses e filhos do Altíssimo [13].

É justificadamente que se crê que os Setenta receberam o espírito profético, de forma que, se por sua autoridade algumas modificações fizeram e se disseram de forma diferente do que estava o que traduziam — não se pode duvidar de que também isso fora dito com autoridade

---

[11] *videntes angeli Dei filias hominum, quia bonas sunt, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quae elegerunt.*

Ib.

[12] *Et dixit Dominus Deus: Non permanebit spiritus meus in hominibus his in aeternum, propter quod caro sunt.*

Ib.

[13] *Ego dixi: Dii estis et filii Excelsi omnes.*

Salmo LXXXI, 6.

divina. Embora no Hebreu se tenha isto por ambíguo de maneira que se pode traduzir por «filhos de Deus» e por «filhos dos deuses».

Ponhamos de parte as fábulas dos escritos chamados apócrifos pois a sua origem obscura pareceu suspeita aos «padres» através dos quais nos chega a autoridade das verdadeiras Escrituras por uma sucessão bem segura e conhecida. Embora nesses apócrifos se encontre alguma verdade, os seus numerosos erros retiram-lhe toda a autoridade canónica. Não podemos negar que Enoch, sétimo descendente de Adão, tenha escrito certas coisas sob a inspiração divina pois o apóstolo Judas o declara numa epístola canónica. Não é, todavia, sem razão que estes escritos não figuram no cânon das Escrituras conservado no templo do Povo Hebreu pelo zelo dos sacerdotes que se iam sucedendo. Foram julgados de crédito suspeito por sua antiguidade e não se podia demonstrar que fossem os que ele tinha escrito. Os que os apresentaram não eram de categoria que provassem tê-los conservado legitimamente na série de sucessões, segundo os ritos. Por isso se julgou prudentemente que não deviam ser-lhe atribuídos os escritos que trazem o seu nome e onde se encontram essas fábulas de gigantes cujos pais não teriam sido homens. Da mesma forma muitos escritos foram apresentados pelos heréticos sob o nome de outros profetas e outros, mais recentes, sob o nome dos apóstolos. Depois de um exame cuidadoso foram todos postos de parte como apócrifos pela autoridade canónica.

Não há dúvida, portanto, de que, segundo as Escrituras canónicas hebraicas e cristãs, antes do Dilúvio houve muitos gigantes, de que estes foram cidadãos da sociedade terrígena dos homens e de que os filhos de Deus, que segundo a carne provinham de Set, abandonaram a justiça e se passaram para essa sociedade. Não é de admirar que deles também tenham podido nascer gigantes. Nem todos os homens de então foram gigantes, mas houve mais então do que nos outros tempos depois do Dilúvio. Aprouve ao

Criador criá-los para assim mostrar que a beleza e até a corpulência e o vigor dos corpos não devem ser tidos por grande coisa pelos sábios para quem a felicidade reside nos bens espirituais e imortais, muito melhores e mais firmes, especialmente próprios dos bons e não comuns aos bons e aos maus.

É o que recomenda um profeta ao dizer:

> *Lá viveram esses gigantes famosos que foram, desde os primórdios, muito corpulentos e peritos na guerra. Mas não foi a eles que o Senhor escolheu nem lhes abriu o caminho da ciência — e porque não estavam em posse da sabedoria morreram: foi por causa da sua imprudência que pereceram* [14].

---

[14] *Ibi fuerunt gigantes illi nominati, qui ab initio fuerunt staturosi, scientes proelium. Non hos elegit Dominus, nec viam scientiae dedit illis; sed interierunt, quia non habuerunt sapientiam, perierunt propter inconsiderantiam.*

Baruch., III, 26-28.

CAPÍTULO XXIV

Como deve ser entendido o que o Senhor diz dos que iam morrer no Dilúvio: *Os seus dias serão de cento e vinte anos?*

O que o Senhor disse:

Os seus dias serão de cento e vinte anos [1]

não deve ser entendido como se se anunciasse que para o futuro a vida dos homens não podia ultrapassar os cento e vinte anos, pois mesmo depois do Dilúvio encontramos alguns a excederem até quinhentos. Atentamos que, quando Deus o disse, já Noé tinha cerca de quinhentos anos, isto é, quatrocentos e oitenta. A Escritura diz quinhentos conforme o seu costume de tomar o todo pela parte. Na verdade, foi no segundo mês do ano seiscentos da vida de Noé que surgiu o Dilúvio. Desta forma os referidos cento e vinte anos são os que faltavam aos homens que iam morrer. Não é sem motivo que se crê que no momento em que surgiu o Dilúvio já não havia sobre a Terra senão quem merecesse sofrer a morte destinada a castigar os ímpios. Não é que tal género de morte infligido aos justos, — que tanbém hão-de morrer — lhes cause mal algum que os possa prejudicar depois da morte. Todavia, no Dilúvio não morreu nenhum dos que a Sagrada Escritura menciona como descendentes da geração de Set.

---

[1] *Erunt dies eorum centum viginti anni.*
Gén., VI, 3.

É assim que, por inspiração divina, se refere a causa do Dilúvio:

O Senhor Deus, ao notar que a malícia dos homens crescia sobre a terra e que cada um de todos eles, no seu coração só no mal pensava todos os dias, pensou Deus que tinha feito o homem sobre a terra: mas, voltando a pensar, disse: vou destruir da face da terra o homem que criei — tudo, desde o homem até aos animais, desde répteis até às aves do Céu, porque estou zangado por os ter criado [2].

---

[2] *Videns Dominus Deus, quia multiplicatae sunt malitiae hominum super terram, et omnis quisque cogitat in corde suo diligenter super maligna omnes dies, et cogitavit Deus, quia fecit hominem super terram, et recogitavit, et dixit Deus: Deleam* (a) *hominem, quem feci, a facie terrae, ab homine usque ad pecus et a repentibus* (b) *usque ad volatilia caeli, quia iratus sum, quoniam feci eos.*

Gén. VI, 5-7.

(a) Em Migue veum *delebo*.

(b) No texto utilizado vem *repentibus,* abl. pl. do part. pres. do v. repo — arrastar-se. Em Migne vem *reptilibus*.

CAPÍTULO XXV

Da cólera de Deus cuja paz imutável nenhum ardor perturba.

A cólera de Deus não consiste na perturbação da sua alma mas no juízo que inflige uma pena ao pecado. O seu pensamento e a sua reflexão é a razão imutável das coisas mutáveis. Deus nunca se arrepende de qualquer acto seu como acontece ao homem. Tem, absolutamente, de todas as coisas uma determinação tão firme quão certa é a sua presciência. Mas se a Escritura não se servisse de tais palavras, não se tornaria de certo modo familiar a todo o género de homens para lhes ser útil, aterrando os soberbos, excitando os preguiçosos, estimulando os que procuram, iluminando os inteligentes. Ela não o conseguiria se não começasse por se debruçar e de certo modo descer até aos que jazem prostados. Ao anunciar a morte de todos os animais da terra e das aves, mais não faz que declarar a extensão da futura catástrofe — mas não ameaça com a destruição os animais privados de razão como se eles também tivessem pecado.

CAPÍTULO XXVI

A arca que Noé mandou construir simboliza em todos os seus pormenores Cristo e a Igreja.

A Noé — que era um homem justo e, como dele diz a verídica Escritura, perfeito entre os da sua geração (não certamente com a perfeição que os cidadãos da Cidade de Deus hão-de conseguir na imortalidade que os igualará aos anjos de Deus, mas com a que nesta peregrinação podem ser perfeitos) — ordenou Deus que construísse uma arca na qual escaparia da devastação do Dilúvio com os seus, isto é, com a esposa, os filhos e as noras, e ainda com os animais que, por odem de Deus, entraram na arca. Isto é, sem dúvida, uma figura da Cidade de Deus vivendo como peregrina neste século, isto é, da Igreja salva pela madeiro em que foi suspenso

o mediador entre Deus e os homens — o homem Jesus Cristo [1].

As medidas do seu comprimento, da sua altura e da sua largura significam o corpo humano em cuja realidade foi anunciado que Ele viria, como, de facto, veio, para junto dos homens. Comprimento do corpo humano desde a cabeça até aos pés, vale, efectivamente, seis vezes a sua largura que vai de um ao outro lado, e dez vezes a sua altura medida das costas ao ventre. Assim se mede um homem deitado sobre o dorso ou sobre o ventre: o seu comprimento da cabeça aos pés é seis vezes a sua largura

---

[1] *mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.*
I Timót., II, 5.

da direita à esquerda ou da esquerda à direita, e dez vezes a sua altura acima do solo. Foi por isso que se deram à arca trezentos côvados de comprimento, cinquenta de largura e trinta de altura. E a porta que a arca recebeu no lado é seguramente a ferida que a lança abriu no lado do Crucificado. É por aí com certeza que entram os que vêm a Ele, porque daí dimanaram os sacramentos pelos quais os crentes são iniciados. As tábuas quadradas com que foi mandada construir, significam a perfeita estabilidade da vida dos santos — pois para qualquer parte que se volte o quadrado, fica sempre ele em equilíbrio. E tudo o mais que se descreve na construção desta arca é um sinal das realidades da Igreja.

Seria muito longo pormenorizar essas coisas agora; já o fiz na obra que escrevi *Contra O Maniqueu Fausto* que nega se tenha profetizado acerca de Cristo nos livros dos Hebreus. Pode bem acontecer que haja quem exponha estas coisas com mais acerto do que eu e cada um melhor do que o outro; contanto que, quem expuser isto, se não se quiser afastar muito do sentido de quem escreveu estas coisas, procure que tudo o que diga vá referido a esta Cidade de Deus de que tratamos, peregrina neste século malígno como no meio de um Dilúvio. Por exemplo, alguém não quer que o texto que aqui se encontra —

Farás uns «baixos» (inferiora) *um segundo pavimento* (bicamerata) *e um terceiro pavimento* (tricamerata) [2].

— significa o que eu disse na minha referida obra: porque a Igreja se forma de todas as nações reunidas, diz-se que ela é «formada de dois pavimentos» (bicamerata) por causa das duas categorias de homens (os circuncisos e os incircuncisos, a que o Apóstolo chama ainda os Judeus e os Gregos); e «formada de três pavimentos» porque todos os povos foram reconstituídos após o Dilúvio pelos três filhos

---

[2] *inferiora bicamerata et tricamerata facies eam.*
Gén., VI, 16.

de Noé. Cada um diga o que lhe parece contanto que se não afaste da regra da fé. Não quis que a arca tivesse mansões apenas na parte inferior, mas também na superior (e por tal razão a classifica de *bicamerata* — «de dois pavimentos») e ainda na outra que fica por cima da última (chamando-lhe *tricamerata* — «de três pavimentos») — de modo que desde o fundo até ao cimo havia três pavimentos. Estes podem significar as três virtudes que o Apóstolo recomenda: a fé, a esperança e a caridade. Ou então, de forma ainda mais apropriada, os três graus da fecundidade de que fala o Evangelho: trinta, sessenta, cem por um — de maneira que no primeiro grau se encontra a continência conjugal; no segundo a das viúvas; e no mais elevado a virginal. Mas se há alguma coisa melhor em concordância com a doutrina desta cidade, pois podem concebê-lo e dizê-lo. Direi o mesmo de tudo que há ainda a expor: podem dar-se várias explicações mas todas devem concordar com a unidade da fé católica.

CAPÍTULO XXVII

A arca e o Dilúvio: não se pode estar de acordo com aqueles que aceitam apenas a história e não reconhecem o sentido alegórico, nem com os que só aceitam figuras e rejeitam a verdade histórica.

Ninguém deve pensar que foi em vão que estas coisas foram escritas, ou que se deve buscar apenas a verdade dos factos sem qualquer sentido alegórico, ou, pelo contrário, que elas não se realizaram mas são apenas figuras de palavras, ou que, finalmente, tenham o sentido que tiverem, de maneira nenhuma se relacionam com a profecia sobre a Igreja. Quem pode pretender, a não ser um espírito pervertido, que estes livros conservados durante milhares de anos com tanta devoção e com um tão grande zelo em manter a tradição, foram escritos em vão ou que neles só se consignam os factos reais? Pondo de lado outros factos, se o número dos animais obrigava a que se construísse uma arca de tais proporções — o que é que obrigava a introduzir lá um par de animais impuros e sete animais puros, se as duas espécies se podiam conservar com um número igual? Ou será que Deus que ordenou a sua conservação para refazer as espécies não podia restabelecê-las do mesmo modo que as criara?

Os que pretendem que não se trata de factos, mas apenas de figuras que significariam realidades, julgam antes de mais que o Dilúvio não pôde ser tão grande que, com a subida das suas águas ultrapassasse em quinze côvados as mais altas montanhas. É que no cume do Monte Olimpo não se podem juntar as nuvens porque o céu é já

tão alto que o ar não pode ser aí bastante denso para produzir ventos, nuvens e chuvas. Não reparam que a terra, o mais denso dos elementos, pode lá estar. Acaso negaram eles que o cume de uma montanha é de terra? Porque sustentam então que as terras se podem elevar até esses espaços do céu e não o podem as águas, afirmando tais pesadores e medidores dos elementos que as águas são mais elevadas e mais leves do que a terra? Que razão apresentam para demonstrar que a terra, mais pesada e mais baixa, pôde ocupar no decurso de tantos anos o lugar do céu mais tranquilo e para recusar à água, mais leve e mais elevada, que não possa fazê-lo, pelo menos por pouco tempo?

Dizem também que as dimensões da arca não podiam conter tantas espécies de animais dos dois sexos, um casal de impuros e sete de puros. Não contam, segundo me parece, senão trezentos côvados de comprimento por cinquenta de largura, mas não pensam que há outro tanto no piso superior e ainda outro tanto no piso acima deste — o que, em côvados, multiplicado por três, faz novecentos por cento e cinquenta. Se pensarmos na engenhosa observação de Orígenes de que Moisés, homem de Deus, instruído, como está escrito, em todas as ciências dos egípcios, apaixonado pela geometria, bem podia querer falar do côvado geométrico que, diz-se, vale seis vezes o nosso — quem não vê então a quantidade de coisas que tal volume pode conter? Os que alegam a impossibilidade de se construir uma arca de tal tamanho, fazem a mais inepta das críticas pois sabem que foram construídas cidades imensas; e não prestam atenção aos cem anos durante os quais foi construída a arca. A não ser talvez que uma pedra possa unir-se só com cal até formar uma muralha que é de muitas milhas e não possa unir-se a madeira à madeira por meio de cavilhas, tirantes, pregos, cola de betume, até fabricar uma arca de grandes dimensões de comprimento, altura e largura e de linhas rectas e curvas — tanto mais que não era o esforço humano que tinha que

a lançar ao mar mas seriam as ondas a levantá-la ao chegarem lá pela lei natural da gravidade, e, mais que a perícia humana, seria a providência divina a governá-la na navegação para não ser vítima de qualquer naufrágio.

Quanto às meticulosas questões que se costumam pôr acerca de minúsculos animais tais como ratos e largatos e ainda gafanhotos, escaravelhos, moscas e até pulgas — estiveram na arca em maior número do que o que foi determinado por ordem de Deus? Aos que se preocupam com isto, deve ser-lhes lembrado, antes de mais, o sentido do que está dito:

Que rastejam sobre a terra [1].

Não havia necessidade de conservar na arca os animais capazes de viverem não só imersos na água como os peixes mas também à sua superfície como muitas aves. Depois quando se diz:

Serão macho e fêmea [2],

com certeza que com isto se pretendeu referir à reconstituição das espécies. Por isso não era necessário que lá estivessem os animais que nascem sem acasalamento por surgirem de algumas substâncias ou da corrupção das substâncias; e se lá estiveram, como costumam estar nas casas, foi sem número determinado. Enfim, — se o sacratíssimo mistério que se operava e a figura de tamanha realidade se não podia cumprir de outra forma senão pela realização material do facto de todos os animais naturalmente incapazes de viverem na água estarem na arca em determinado número — não é isso assunto desse homem ou desses homens mas da providência divina. Na verdade, Noé não tinha de os capturar e de os introduzir na arca:

---

[1] *quae repunt super terram.*
Gén., VI, 20.

[2] *Masculus et femina erunt.*
Gén., VII, 2 (3, 9 — VI, 19).

apenas tinha que deixar entrar os que vinham chegando. É, de facto, este o sentido do que foi dito:

Virão a ti[3]

não pela acção do homem mas a um sinal de Deus. Também se não tem que pensar que estiveram lá animais carecidos de sexo, pois foi claramente prescrito e precisado:

Serão macho e fêmea[2].

É certo que há animais nascidos não sei de quê, sem acasalamento, e que, depois, se acasalam para se reproduzirem — como é o caso das moscas; e outros há, tais como as abelhas, que não são nem machos nem fêmeas. Quanto aos que têm sexo mas não se reproduzem — como as mulas e os machos — seria de estranhar que lá tivessem estado; bastaria que lá tivessem estado os pais, isto é, o género dos cavalos e dos burros. E o mesmo se diga de outros que pelo acasalamento de espécies diferentes produzem uma outra raça. Todavia, se o simbolismo o exige, estiveram lá, pois também eles são macho e fêmea.

Alguns outros preocupam-se ainda com o género de alimentos que lá poderiam ter os animais que se alimentam de carne: haveria lá, sem transgressão da ordem dada, outros animais que a necessidade de alimentar os primeiros tivesse obrigado a encerrar na arca — ou então, o que parece mais provável, prescindindo de carne, haveria nela alimentos que a todos convinham? De facto, conhecemos muitos animais carnívoros que também comem cereais e frutas, principalmente figos e castanhas. Que é que tem de surpreendente que aquele varão justo e sábio, avisado, aliás, por inspiração divina do que convinha a cada espécie, tenha preparado e reservado, sem carnes, um alimento apropriado a cada espécie? De resto, que há que a fome não obrigue a comer? Ou que alimento não poderá Deus tornar agradável e salutar, Ele que com uma facilidade divina podia manter-lhes a vida sem comida se não fosse

---

[3] *Intrabunt ad te.*

Gén., VI, 19-20.

conveniente que se alimentassem para darem cumprimento ao significado de um alto mistério? Não se pode negar sem teimosia que tantos factos simbólicos são destinados a prefigurar a Igreja. De facto, já os povos a encheram de forma parecida. Puros e impuros até que chegue o fim certo, se encontram tão intimamente misturados dentro da sua compleição que à vista só deste manifesto facto, não será permitido duvidar mesmo dos restantes que, muitas vezes, são contados com mais obscuridade e com mais dificuldade podem ser interpretados.

Sendo isto assim, nem o espírito mais rebelde ousará pensar que estes pormenores foram escritos inutilmente; que nada significam mesmo que se tenham verificado; que só as palavras são significativas e não os factos; e que provavelmente o seu significado pode ser alheio à Igreja. Pelo contrário — tem que se admitir que foi com sabedoria que eles foram escritos para a posteridade, que eles se verificaram, que têm um significado e que é a Igreja que eles prefiguram.

Chegado a este ponto, deve este livro ser encerrado para se estudar o desenvolvimento, depois do Dilúvio, e sucessos posteriores, das duas cidades — a terrestre que vive como apraz aos homens e a celeste que vive como a Deus apraz.



ÍNDICE DOS CAPÍTULOS

LIVRO IX

Depois de se referir, no livro anterior, ao repúdio do culto dos demónios (que, realmente, com muitos argumentos, eles próprios se apresentam como espíritos maus) vai Agostinho agora, neste livro, ao encontro dos que alegam que há diferença entre demónios bons e demónios maus. Rebatida esta diferença, demonstra que só a Cristo pode caber o papel de mediador para a vida eterna.

LIVRO X

Nele ensina Agostinho que os anjos não querem que se prestem senão a Deus as honras divinas a que se dá o nome de culto de latria e se realiza nos sacrifícios. Logo a seguir discute com Porfírio qual o princípio e o caminho da purificação e da libertação da alma.

LIVRO XI

Começa a segunda parte desta obra que trata da origem das duas Cidades — da Celeste e da Terrestre —, do seu desenvolvimento e dos seus fins.
Neste primeiro livro começa Agostinho por demonstrar que os primórdios das duas cidades tiveram um precedente na distinção entre anjos bons e anjos maus.
Por tal motivo trata da criação do Mundo de que as Sagradas Escrituras nos oferecem a descrição no princípio do livro do Génesis.

LIVRO XIV

Agostinho trata de novo do pecado do primeiro homem, origem de vida carnal e dos afectos viciosos. Mas procura demonstrar que a pena resultante da desobediência é principalmente a lascívia que nos envergonha e indaga como é que o homem, se não tivesse pecado, geraria filhos sem lascívia.

LIVRO XV

Depois de nos quatro livros precedentes, ter tratado dos primórdios das duas Cidades — Terrestre e Celeste —, Agostinho acrescenta mais quatro acerca do seu desenvolvimento. Encaminha-se o seu propósito para o estudo dos principais capítulos da História Sagrada pertinentes ao mesmo assunto, comentando primeiramente, neste décimo quinto livro, o que no Génesis se lê desde Abel e Caim até ao Dilúvio.

Esta 2.ª Edição de A CIDADE DE DEUS, Vol. II,
de Santo Agostinho, foi composta e impressa,
para a *Fundação Calouste Gulbenkian*, nas oficinas
da G. C. — Gráfica de Coimbra, Lda.

A tiragem é de 3000 ex. encadernados
Setembro de 2000

Depósito Legal n.º 155633/00

ISBN 972-31-0897-6